LACAN

EL SEMINARIO

La Etica del Psicoanálisis

7



Paidós

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN

(Títulos Provisionales)

Libro 1 - Los escritos técnicos de Freud
Libro 2 - El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica
Libro 3 - Las psicosis
Libro 4 - La relación de objeto
Libro 5 - Las formaciones del inconsciente
Libro 6 - El deseo y su interpretación
Libro 7 - La ética del psicoanálisis
Libro 8 - La transferencia
Libro 9 - La identificación
Libro 10 - La angustia
Libro 11 - Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis
Libro 12 - Problemas cruciales para el psicoanálisis
Libro 13 - El objeto del psicoanálisis
Libro 14 - La lógica del fantasma
Libro 15 - El acto psicoanalítico
Libro 16 - De un otro al Otro
Libro 17 - El reverso del psicoanálisis
Libro 18 - De un discurso que no fuese semblante
Libro 19 - ... o peor
Libro 20 - Aun
Libro 21 - Los desengañados se engañan o los nombres del padre

45

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN



EDITOR ASOCIADO
JUAN GRANICA

TRADUCCION DE
DIANA S. RABINOVICH

UNICA EDICION
AUTORIZADA

RESPONSABLES DE LA EDICION
EN CASTELLANO DE *EL SEMINARIO:*
JACQUES-ALAIN MILLER Y
DIANA S. RABINOVICH

Diseño de la colección
Rolando & Memelsdorff

EL SEMINARIO
DE JACQUES LACAN

LIBRO 7

LA ETICA DEL
PSICOANALISIS
1959 – 1960

TEXTO ESTABLECIDO POR
JACQUES–ALAIN MILLER

EDICIONES PAIDOS
BUENOS AIRES – BARCELONA
MEXICO

Título del original francés
Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII
L'Ethique de la psychanalyse, 1964

Publicado en francés por Éditions du Seuil, París, 1973

Traducción de Diana S. Rabinovich

150.195 LAC
Lacan, Jacques
El seminario : libro 7 : la ética del psicoanálisis.- 1ª ed. 10ª reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2007.
392 p. ; 22x16 cm.- (El seminario de Jacques Lacan)
Traducción de: Diana S. Rabinovich

ISBN 978-950-12-3977-5

I. Título 1. Psicoanálisis

10ª reimpresión, 2007

Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS,
Santiago del Estero 338, Lanús, en agosto de 2007
Tirada: 1500 ejemplares

ISBN: 978-950-12-3977-5

INDICE

LA ESENCIA DE LA TRAGEDIA
Un comentario de *Antígona* de Sófocles

LA DIMENSION TRAGICA DE LA EXPERIENCIA ANALITICA

I

NUESTRO PROGRAMA

*El atractivo de la falta**
De Aristóteles a Freud.
Lo real.
Los tres ideales.

Anuncié este año, como título de mi seminario, *La ética del psicoanálisis.*

No pienso que sea éste un tema cuya elección, en sí misma, sea para nada sorprendente, aun cuando deje abierta para algunos la pregunta de saber qué podría colocar realmente bajo él.

Ciertamente, no me decidí a abordarlo sin experimentar antes un momento de vacilación, incluso de temor. Me decidí a hacerlo porque a decir verdad, este tema se engarza con el desarrollo de nuestro seminario del año pasado, siempre y cuando podamos considerar dicho trabajo como plenamente logrado. Sin embargo, nos es necesario avanzar realmente. Bajo el término de ética del psicoanálisis se agrupa lo que nos permitirá, más que cualquier otro ámbito, poner a prueba las categorías a través de las cuales creo darles, en lo que les enseño, el instrumento más adecuado para destacar qué aporta de nuevo la obra de Freud y la experiencia del psicoanálisis que de ella se desprende.

¿Algo nuevo acerca de qué? Acerca de algo que es a la vez muy general y muy particular. Muy general, en tanto la experiencia del psicoanálisis es altamente significativa de cierto momento del hombre,

* Lacan usa el término francés *faute*, que significa a la vez falta y culpa. Para no crear confusiones se traducirá *manque* como carencia o falla y no como falta, reservando el término falta en este seminario para *faute*. [T.]

que es aquel en el que vivimos, sin nunca poder situar, salvo raramente, qué significa la obra, la obra colectiva, en la que estamos inmersos. Muy particular, por otro lado, al igual que nuestro trabajo cotidiano, a saber, la manera en que debemos responder, en nuestra experiencia, a lo que les enseñé a articular como una demanda, la demanda del enfermo a la cual nuestra respuesta da su exacta significación —una respuesta cuya disciplina debemos conservar severamente para impedir que se adultere el sentido, en suma profundamente inconsciente, de esa demanda.

Al hablar de ética del psicoanálisis, me parece, no escogí al azar una palabra. *Moral,* habría podido decir también. Si digo *ética,* ya verán por qué, no es por el placer de usar un término más raro.

1

Comencemos señalando lo siguiente, que vuelve el tema eminentemente accesible, incluso tentador —pues creo que nadie en el psicoanálisis dejó de estar tentado de tratar el tema de una ética, y no soy yo quien creó dicho término. Asimismo, es imposible desconocer que, hablando estrictamente, nadamos en problemas morales.

Nuestra experiencia nos condujo a profundizar, más de lo que nunca se había hecho hasta entonces, el universo de la falta. Este término es el que emplea, agregándole un adjetivo, nuestro colega Hesnard: *El universo mórbido,* dice, *de la falta.* En efecto, no cabe duda de que lo abordamos, en su punto máximo, bajo este aspecto mórbido.

En verdad, es imposible disociar este aspecto del universo de la falta como tal, y toda la reflexión moral de nuestra época está marcada por el sello del vínculo entre la falta y la morbidez. Resulta incluso singular ver a veces —tal como lo señalé aquí en ciertas oportunidades, al margen de mis afirmaciones— no sé qué vértigo invade, ante lo que les ofrece nuestra experiencia, a quienes se ocupan de la reflexión moral en los medios religiosos. Es llamativo observar cómo ceden a veces a algo así como la tentación de un optimismo que parece excesivo, hasta cómico, al pensar que una reducción de la morbidez podría conducir a una suerte de volatilización de la falta.

De hecho, nos enfrentamos nada menos que con el atractivo de la falta.

¿Cuál es esa falta? Indudablemente, no es la misma que la que comete el enfermo a fin de ser castigado o castigarse. Cuando hablamos de necesidad de castigo designamos, efectivamente, una falta que se encuentra en el camino de esa necesidad y que es buscada para obtener ese castigo. Pero, en este punto, tan sólo nos vemos remitidos aun más lejos, hacia váyase a saber qué falta más oscura que clama por dicho castigo.

¿Es ésta acaso la falta que en su inicio designa la obra freudiana, el asesinato del padre, ese gran mito que Freud ubicó en el origen del desarrollo de la cultura? ¿O es ésta acaso la falta más oscura y más original todavía, cuyo término llega a plantear al final de su obra, el instinto de muerte en suma, en tanto el hombre está anclado, en lo más profundo de él mismo, en su temible dialéctica?

Entre estos dos términos se extiende en Freud una reflexión, un progreso, cuyas incidencias exactas debemos medir.

Pero, verdaderamente, ni en el ámbito práctico ni en el teórico, es ésta la totalidad de lo que nos hace destacar la importancia de la dimensión ética en nuestra experiencia y en la enseñanza de Freud. En efecto, como se señaló, a justo título, no todo en la ética está vinculado únicamente con el sentimiento de obligación.

La experiencia moral como tal, a saber, la referencia a la sanción, coloca al hombre en cierta relación con su propia acción que no es sencillamente la de una ley articulada, sino también la de una dirección, una tendencia, en suma, un bien al que convoca, engendrando un ideal de conducta. Todo esto constituye también, hablando estrictamente, la dimensión ética y se sitúa más allá del mandamiento, es decir, más allá de lo que puede presentarse con un sentimiento de obligación. Por eso creo necesario situar la dimensión de nuestra experiencia en relación a quienes intentaron, en nuestra época, hacer progresar la reflexión moralista —aludo precisamente a Frédéric Rauh, al que tendremos en cuenta como uno de los puntos de referencia de este ejercicio.

Aunque, sin duda, no nos contemos entre quienes colocarán gustosamente en un segundo plano el sentimiento de obligación. En efecto, si hay algo que el análisis indicó es realmente, más allá del sentimiento de obligación en sentido estricto, la importancia, la omnipresencia del sentimiento de culpa. Esta facies —llamémosla por su nombre— desagradable de la experiencia moral, tiende a ser eludida por ciertas tendencias internas de la reflexión ética. Ciertamente, si no formamos parte de quienes intentan amortiguarla, desdibujarla, atenuarla, es

porque instantáneamente nos vemos referidos, remitidos a ella, por nuestra experiencia cotidiana.

Sin embargo, el análisis sigue siendo la experiencia que volvió a dar al máximo su importancia a la función fecunda del deseo como tal. Hasta el punto de que puede decirse que en la articulación teórica de Freud, en suma, la génesis de la dimensión moral arraiga tan sólo en el deseo mismo. De la energía del deseo se desprende la instancia que se presentará en el término último de su elaboración como censura.

De este modo algo se cerró en un círculo que nos fue impuesto, que se deduce de aquello que es característico de nuestra experiencia.

Cierta filosofía —que precedió inmediatamente a aquella que está emparentada del modo más cercano con la culminación freudiana, la cual nos fue transmitida en el siglo XIX— cierta filosofía, en el siglo XVIII, tuvo como meta lo que podría llamarse la liberación naturalista del deseo. Puede caracterizarse esta reflexión, totalmente práctica, como la del hombre del placer. Ahora bien, la liberación naturalista del deseo fracasó.

Cuánto más la teoría, cuánto más la obra de la crítica social, cuánto más el tamiz de una experiencia tendiente a reducir la obligación a funciones precisas en el orden social, han despertado la esperanza de relativizar el carácter imperativo, constrictivo y, en suma, conflictivo, de la experiencia moral, más hemos visto acrecentarse de hecho las incidencias propiamente patológicas de dicha experiencia.

La liberación naturalista del deseo fracasó históricamente. No nos encontramos ante un hombre menos cargado de leyes y deberes, sino ante la gran experiencia crítica del pensamiento llamado libertino. Si nos vemos conducidos a abordar, aunque más no sea retrospectivamente, la experiencia de ese hombre del placer, veremos con rapidez —y por medio de un examen de lo que aportó el análisis al conocimiento y a la situación de la experiencia perversa— que, a decir verdad, todo en dicha teoría moral debía destinarla a ese fracaso.

En efecto, aunque la experiencia del hombre del placer se presenta unida a un ideal de liberación naturalista, basta con leer a los autores principales —quiero decir a aquellos que para expresarse al respecto, tomaron las vías más acentuadas en el sentido del libertinaje, incluso del erotismo— para percatarse de que entraña una nota de desafío, una suerte de ordalía propuesta a lo que sigue siendo el término, reducido sin duda, pero fijo ciertamente, de esta articulación —y que no es otro sino el término divino.

Dios, como autor de la naturaleza, es conminado a dar cuenta de las anomalías más extremas cuya exigencia nos proponen el marqués de Sade, Mirabeau, Diderot o asimismo tal o cual otro. Este desafío, esta conminación, esta ordalía, no debía permitir otra salida más que la que efectivamente resultó realizada en la historia. Quien se somete a la ordalía vuelve a encontrar, en último término, sus premisas, a saber, el Otro ante el cual esa ordalía se presenta, el Juez a fin de cuentas de la misma. Es esto lo que le da su tono propio a esta literatura que nos presenta la dimensión del erotismo de una manera quizás nunca hallada de nuevo, inigualable. No cabe duda de que deberemos, en el curso de nuestra investigación, proponer a nuestro propio juicio qué afinidad, qué parentesco, qué raíz conserva el análisis en una tal experiencia.

Abordamos aquí un camino poco explorado en el análisis. Parece que a partir del primer sondeo, del *flash* con que la experiencia freudiana iluminó los orígenes paradójicos del deseo, el carácter de perversión polimorfa de sus formas infantiles, una tendencia general llevó a los psicoanalistas a reducir esos orígenes paradójicos para mostrar su convergencia hacia un fin de armonía. Este movimiento caracteriza en su conjunto el progreso de la reflexión analítica, hasta el punto en que merece hacerse la pregunta de saber si ese progreso teórico no conducía, a fin de cuentas, a lo que podríamos llamar un moralismo más comprensivo que cualquiera de los que existieron hasta el presente. El psicoanálisis parecería tener como único objetivo apaciguar la culpa; aunque sepamos, gracias a nuestra experiencia práctica, las dificultades y los obstáculos, incluso las reacciones que una tal empresa acarrea.

Se trataría de una domesticación del goce perverso fundada, por un lado, en la demostración de su universalidad y, por otro, en su función.

Sin duda, el término de parcial, indicado para designar la pulsión perversa, adquiere en esta ocasión todo su peso.

En torno a la expresión pulsión parcial, el año pasado, giró ya toda una parte de nuestra reflexión acerca de la profundización que el análisis brinda a la función del deseo y acerca de la finalidad profunda de esa diversidad, sin embargo tan llamativa, que da su valor al catálogo de las tendencias humanas que el análisis nos permite establecer.

Quizá la cuestión no será correctamente percibida, en su verdadero relieve, hasta comparar el punto en que nos ha colocado nuestra visión del término deseo con lo que se articula, por ejemplo, en la obra de Aristóteles cuando éste habla de la ética. Le otorgaremos un lugar importante en nuestra reflexión, y especialmente a la obra que brinda la for-

ma más elaborada de esta ética aristotélica: la *Etica a Nicómaco.* Hay en su obra dos puntos que nos muestran cómo todo un registro del deseo es situado por él, literalmente, fuera del campo de la moral.

Para Aristóteles, en efecto, no hay problema ético tratándose de cierto tipo de deseos. Ahora bien, esos deseos a los que se refiere son nada menos que los términos promovidos al primer plano de nuestra experiencia. Un campo muy grande de lo que constituye para nosotros el cuerpo de los deseos sexuales es clasificado, lisa y llanamente, por Aristóteles en la dimensión de las anomalías monstruosas: utiliza en relación a ellos el término de bestialidad. Lo que sucede a ese nivel no compete a una evaluación moral. Los problemas éticos que plantea Aristóteles, cuyo filo y esencia les indicaré luego, se sitúan enteramente en otra parte. Este es un punto que tiene todo su valor.

Si consideramos, por otro lado, que el conjunto de la moral de Aristóteles no ha perdido para nada su actualidad en la moral teórica, se mide así exactamente en este punto la subversión que entraña una experiencia, la nuestra, que puede transformar esta formulación en algo sorprendente, primitivo, paradójico y, a decir verdad, incomprensible.

Pero ésta no es más que una puntuación en el camino. Deseo, esta mañana, articularles nuestro programa.

2

Nos encontramos ante la cuestión de saber qué permite formular el psicoanálisis en lo tocante al origen de la moral.

¿Se reduce su aporte a la elaboración de una mitología más creíble, más laica que la que se presenta como revelada? —la mitología reconstruida de *Tótem y tabú,* que parte de la experiencia del asesinato primordial del padre, de lo que lo engendra y de lo que se encadena a ella. Desde este punto de vista, la transformación de la energía del deseo permite concebir la génesis de su represión, de tal suerte que la falta en esta ocasión no sólo es algo que se nos impone en su carácter formal —debemos alabarnos por ella, *felix culpa,* pues en ella yace el principio de una complejidad superior, a la cual debe su elaboración la dimensión de la civilización.

¿En suma, todo se limita a la génesis del superyó, cuyo esbozo se elabora, se perfecciona, se profundiza, y se vuelve más complejo a me-

dida que avanza la obra de Freud? Esta génesis del superyó, veremos, no es solamente una psicogénesis y una sociogénesis. A decir verdad, es imposible articularla ateniéndose, respecto a ella, simplemente al registro de las necesidades colectivas. Algo se impone allí, cuya instancia se distingue de la pura y simple necesidad social; esto es aquello cuya dimensión intento aquí permitirles individualizar bajo el registro de la relación del significante y de la ley del discurso. Es aquello cuyo término debemos conservar en su autonomía si queremos poder situar de modo riguroso, incluso simplemente correcto, nuestra experiencia.

Aquí, sin duda, la distinción entre la cultura y la sociedad implica algo que puede considerarse nuevo, incluso divergente, respecto a lo que se presenta en cierto tipo de enseñanza de la experiencia analítica.

Esta distinción —cuya instancia y cuyo acento necesario estoy lejos de ser el único en favorecer, en indicar— espero hacérselas palpar en su localización y en su dimensión en Freud mismo.

Y para llamar de inmediato vuestra atención sobre la obra en la que examinaremos el problema, les designaré *El malestar en la cultura,* obra de 1922, escrita por Freud luego de la elaboración de su segunda tópica, o sea después de haber llevado a un primer plano la noción, tan problemática empero, de instinto de muerte. Verán expresado allí, en fórmulas cautivantes que, en suma, lo que sucede en el progreso de la civilización, ese malestar que se trata de medir, se sitúa, en relación al hombre —el hombre del que se trata en esta ocasión, en un vuelco de la historia en el que Freud mismo y su reflexión se alojan— muy por encima de él. Retornaremos al alcance de esta fórmula y les haré medir su incidencia en el texto. Pero la creo bastante significativa como para indicárselas desde ya y suficientemente ya iluminada por la enseñanza en que les muestro la originalidad de la conversión freudiana en la relación del hombre con el *logos.*

El *malestar en la cultura,* con el que les ruego tomen contacto o que vuelvan a leer, no es, en la obra de Freud, algo así como apuntes. No es del orden de lo que se le permite a un practicante o a un sabio, no sin cierta indulgencia, a guisa de excursión en el dominio de la reflexión filosófica, sin darle quizá todo el peso técnico que se le reconocería a una tal reflexión cuando proviene de alguien que se calificaría a sí mismo como formando parte de la clase de filosofía. Este punto de vista, demasiado difundido entre los psicoanalistas, debe ser absolutamente descartado. *El malestar en la cultura* es una obra esencial, primera, en la comprensión del pensamiento freudiano y en la intimación

de su experiencia. Debemos darle toda su importancia. Ella aclara, acentúa, disipa ambigüedades en puntos cabalmente diferenciados de la experiencia analítica, y de cuál debe ser nuestra posición respecto al hombre, en la medida en que en nuestra experiencia más cotidiana tenemos que vérnosla desde siempre con el hombre, con una demanda humana.

Tal como dije, la experiencia moral no se limita a esa parte destinada al sacrificio, modo bajo el cual se presenta en cada experiencia individual. No está vinculada únicamente con ese lento reconocimiento de la función que fue definida, autonomizada por Freud, bajo el término de superyó y a la exploración de sus paradojas, a lo que denominé esa figura obscena y feroz, bajo la cual se presenta la instancia moral cuando vamos a buscarla en sus raíces.

La experiencia moral de la que se trata en el análisis es también aquella que se resume en el imperativo original que propone lo que podría llamarse en este caso el ascetismo freudiano —ese *Wo Es war, soll Ich werden,* en el que desemboca Freud en la segunda parte de sus *Vorlesungen* sobre el psicoanálisis. Su raíz nos es dada en una experiencia que merece el término de experiencia moral y se sitúa en el principio mismo de la entrada del paciente en el psicoanálisis.

Ese *yo (je),* en efecto, que debe advenir donde eso estaba y que el análisis nos enseña a medir, no es otra cosa más que aquello cuya raíz ya tenemos en ese *yo* que se interroga sobre lo que quiere. No sólo es interrogado, sino que cuando avanza en su experiencia, se hace esta pregunta y se la hace precisamente en relación a los imperativos a menudo extraños, paradójicos, crueles, que le son propuestos por su experiencia mórbida.

¿Se someterá o no a ese deber que siente en él mismo como extraño, más allá, en grado segundo? ¿Debe o no debe someterse al imperativo del superyó, paradójico y mórbido, semiinconsciente y que, por lo demás, se revela cada vez más en su instancia a medida que progresa el descubrimiento analítico y que el paciente ve que se comprometió en su vía? Su verdadero deber, si puedo expresarme de este modo, ¿no es acaso ir contra ese imperativo? Esto es algo que forma parte de los datos de nuestra experiencia y asimismo de los datos preanalíticos. Basta ver cómo se estructura al comienzo la experiencia de un obsesivo, para saber que el enigma alrededor del término de deber como tal siempre está formulado para él desde el vamos, antes incluso de que llegue a la demanda de socorro, que es lo que va a buscar en el análisis.

A decir verdad, lo que aportamos aquí como respuesta a un tal problema, pese a estar ilustrado manifiestamente por el conflicto del obsesivo, conserva de todos modos su alcance universal, y a ello se debe el que haya éticas, el que haya una reflexión ética. El deber, sobre el cual hemos arrojado diversas luces —genéticas, originales—, el deber no es simplemente el pensamiento del filósofo que se ocupa de justificarlo.

La justificación de lo que se presenta con un sentimiento inmediato de obligación, la justificación del deber como tal, no simplemente de tal o cual de sus mandamientos, sino en su forma impuesta, se encuentra en el centro de una interrogación ella misma universal.

¿Somos nosotros, analistas, sencillamente en esta ocasión ese algo que acoge aquí al suplicante, que le brinda un lugar de asilo? ¿Somos nosotros sencillamente, y esto ya es mucho, ese algo que debe responder a una demanda, a la demanda de no sufrir, al menos sin comprender? Con la esperanza de que el comprender liberará al sujeto, no sólo de su ignorancia, sino de su sufrimiento mismo.

¿No es evidente, totalmente normal, que los ideales analíticos encuentren aquí su lugar? Ellos no faltan. Florecen abundantemente. Medir, localizar, situar, organizar los valores, como se dice en cierto registro de la reflexión moral, que proponemos a nuestros pacientes, y alrededor de los cuales organizamos la estimación de su progreso y la transformación de su vía en un camino, será una parte de nuestro trabajo. Por el momento, les enumeraré tres de estos ideales.

El primero es el ideal del amor humano.

¿Necesito acaso acentuar el papel que hacemos desempeñar a cierta idea del amor logrado? Este es un término que ya deben ustedes haber aprendido a reconocer, y no sólo aquí, porque a decir verdad no hay autor analítico que no se refiera a él. Saben que elegí a menudo aquí como blanco el carácter aproximativo, vago y mancillado de no sé qué moralismo optimista, por el que están marcadas las articulaciones originales de esa forma llamada la genitalización del deseo. Es el ideal del amor genital —amor que se supone modela por sí solo una relación de objeto satisfactoria —amor médico diría si quisiera acentuar en sentido cómico el tono de esta ideología —higiene del amor, diré para ubicar aquí aquello a lo que parece limitarse la ambición analítica.

Esta es una cuestión acerca de la cual no nos extenderemos infinitamente, pues la presento incesantemente a vuestra meditación desde que existe este seminario. Pero, para darle aquí un acento más sostenido,

les haré observar que la reflexión analítica parece eludir el carácter de convergencia de nuestra experiencia. Ciertamente, este carácter no puede ser negado, pero el analista parece encontrar allí un límite, más allá del cual no le es muy fácil ir. Decir que los problemas de la experiencia moral están enteramente resueltos en lo concerniente a la unión monogámica sería una formulación imprudente, excesiva e inadecuada.

¿Por qué el análisis que aportó un cambio de perspectiva tan importante sobre el amor, colocándolo en el centro de la experiencia ética, que aportó una nota original, ciertamente distinta del modo bajo el cual hasta entonces había sido situado el amor por los moralistas y los filósofos en la economía de la relación interhumana, por qué el análisis no impulsó más lejos las cosas en el sentido de la investigación de lo que deberemos llamar, hablando estrictamente, una erótica? Esto es algo que merece reflexión.

Al respecto, lo que incluí en el orden del día de nuestro próximo Congreso, la sexualidad femenina, es uno de los signos más patentes, en la evolución del análisis, de la carencia que designo en el sentido de una tal elaboración. Apenas es necesario recordar lo que Jones recogió de una boca que, sin duda, nada tiene de especialmente calificada a nuestros ojos, pero que se supone transmitió al menos en su texto correcto, con toda reserva, lo que cosechó de la boca de Freud. Jones nos dice haber recibido de esa persona la confidencia de que un día Freud le dijo algo así: *Después de treinta años de experiencia y de reflexión, siempre hay un punto al que no puedo dar respuesta, y es* ¿Was will das Weib? ¿Qué quiere la mujer? Más precisamente —¿Qué es lo que ella desea?— el término *will,* en esta expresión puede tener en lengua alemana este sentido. ¿Hemos avanzado mucho al respecto? No será vano mostrarles, dada la ocasión, qué suerte de evitación respondió en el progreso de la investigación analítica a una pregunta cuyo iniciador no puede decirse, empero, que haya sido el análisis. Digamos que el análisis, y precisamente el pensamiento de Freud, está ligado a una época que había articulado esta pregunta con una insistencia muy especial. El contexto ibseniano de fines del siglo XIX en el que maduró el pensamiento de Freud no podría descuidarse en este punto. Es, en suma, muy extraño que la experiencia analítica más bien haya ahogado, amortiguado, eludido, las zonas del problema de la sexualidad vista desde la perspectiva de la demanda femenina.

Segundo ideal, que es también cabalmente llamativo en la experiencia analítica —lo llamaré el ideal de la autenticidad.

No necesito, pienso, enfatizar demasiado este punto. No se les escapa que, si el análisis es una técnica de desenmascaramiento, supone esta perspectiva. Pero, a decir verdad, esto llega más lejos.

La autenticidad se nos propone no sólo como camino, etapa, escala de progreso. Es también verdaderamente cierta norma del producto acabado, algo deseable, por lo tanto, un valor. Es un ideal, pero en base al que nos vemos llevados a plantear normas clínicas muy finas. Les mostraré su ilustración en las observaciones sumamente sutiles de Helne Deutsch en lo concerniente a cierto tipo de carácter y de personalidad, acerca del cual no puede decirse que esté mal adaptado ni que falle en ninguna de las normas exigibles de la relación social, pero cuya actitud toda, cuyo comportamiento, es percibido en el reconocimiento —¿de quién?— del otro, del prójimo, como marcado de ese acento que ella llama en inglés el *As if,* que en alemán es el *Als ob.* Palpamos aquí cierto registro que no es definido ni simple y que no puede ser situado más que desde las perspectivas morales, que está presente, que dirige, que es exigible en toda nuestra experiencia y conviene medir hasta qué punto nos adecuamos a él.

Ese algo armonioso, esa plena presencia, cuyo déficit podemos medir tan finamente como clínicos, nuestra técnica, la que bauticé con el desenmascaramiento, ¿no se detiene a mitad de camino respecto a lo que hace falta para obtenerlo? ¿No sería interesante preguntarse qué significa nuestra ausencia en el terreno de lo que podríamos llamar una ciencia de las virtudes, una razón práctica, un sentido del sentido común? Pues, a decir verdad, no se puede decir nunca que intervengamos en el campo de ninguna virtud. Abrimos vías y caminos y allí esperamos que llegue a florecer lo que se llama virtud.

Asimismo, hemos forjado desde hace un tiempo un tercer ideal, que no estoy muy seguro de que pertenezca a la dimensión original de la experiencia analítica —el ideal de no-dependencia o, más exactamente, una suerte de profilaxis de la dependencia.

¿No hay aquí también un límite, una frontera muy sutil, que separa lo que le designamos al sujeto adulto como deseable en este registro y los modos bajo los que nos permitimos intervenir para que lo alcance?

Basta para ello recordar las reservas verdaderamente fundamentales, constitutivas, de la posición freudiana, en todo lo concerniente a la educación. Sin duda, nos vemos llevados a cada instante, y especialmente los psicoanalistas de niños, a avanzar en este dominio, a operar en la dimensión de lo que llamé en otro lado, en un sentido etimológico,

una ortopedia. Pero es de todos modos llamativo que, tanto por los medios que empleamos, como por los mecanismos teóricos que colocamos en un primer plano, la ética del análisis —pues hay una— entrañe el borramiento, el oscurecimiento, el retroceso, incluso la ausencia de una dimensión cuyo término basta decir para percatarse de lo que nos separa de toda la articulación ética que nos precede —el hábito, el buen o mal hábito.

Esto es algo a lo que nos referimos mucho menos en la medida en que la articulación del análisis se inscribe en términos harto diferentes —los traumas y su persistencia. Sin duda, hemos aprendido a atomizar ese trauma, esa impresión, esa marca, pero la esencia misma del inconsciente se inscribe en otro registro que aquel en el que, en la *Etica,* Aristóteles mismo acentúa con un juego de palabras, *éthos / êthos.* *

Hay matices extremadamente sutiles que pueden centrarse en el término de carácter. La ética en Aristóteles es una ciencia del carácter.

Formación del carácter, dinámica de los hábitos —más aun acción dirigida a los hábitos, al adiestramiento, a la educación. Deben recorrer esa obra tan ejemplar, aunque más no sea para medir la diferencia de los modos de pensamiento que son los nuestros con los de una de las formas más eminentes de la reflexión ética.

3

Para indicar hacia qué nos llevan las premisas de hoy, les diré lo siguiente —por abundantes que sean las materias con las que intenté mostrarles esta mañana las perspectivas, intentaré partir la vez próxima de una posición radical. Para delimitar la originalidad de la posición freudiana en materia de ética, es indispensable destacar un deslizamiento, un cambio de actitud en la cuestión moral como tal.

En Aristóteles, el problema es el de un bien, el de un Soberano Bien. Deberemos medir por qué le importa acentuar el problema del placer, de la función que ocupa desde siempre en la economía mental de la ética. Esto es algo que precisamente no podemos eludir en tanto es el punto de referencia de la teoría freudiana en lo concerniente a los dos sistemas φ y ψ, las dos instancias psíquicas que denominó procesos primario y secundario.

* Respectivamente en griego, costumbre y carácter. [T.]

¿Se trata realmente de la misma función del placer en cada una de estas elaboraciones? Es casi imposible delimitar esta diferencia si no nos percatamos de lo que ocurrió en el intervalo. No podremos evitar en ciertas ocasiones —aunque no sea ésa aquí mi función y aunque el lugar que ocupo aquí, no parece obligarme a ello en modo alguno— cierta investigación del progreso histórico.

Aquí tenemos que examinar esos términos directivos, esos términos de referencia de los que me sirvo, a saber, lo simbólico, lo imaginario y lo real.

Más de una vez, en la época en que hablaba de lo simbólico y de lo imaginario y de su interacción recíproca, algunos entre ustedes se preguntaron qué era a fin de cuentas lo real. Pues bien, cosa curiosa para un pensamiento sumario que pensaría que toda exploración de la ética debe recaer sobre el dominio de lo ideal, si no de lo irreal, nosotros iremos en cambio a la inversa, en el sentido de una profundización de la noción de lo real. La cuestión ética, en la medida en que la posición de Freud nos permite progresar en ella, se articula a partir de una orientación de la ubicación del hombre en relación con lo real. Para concebirla hay que ver qué sucedió en el intervalo entre Aristóteles y Freud.

Lo que sucedió al inicio del siglo XIX, es la conversión o la reversión utilitarista. Podemos especificar ese momento, sin duda totalmente condicionado históricamente, por una declinación radical de la función del amo, la cual rige evidentemente toda la reflexión aristotélica y determina su perdurabilidad a través de los tiempos. Encontraremos expresada en Hegel la desvalorización extrema de la posición del amo, pues hace de él el gran chorlito, el cornudo magnífico de la evolución histórica, pasando por las vías del vencido, es decir del esclavo y de su trabajo, la virtud del progreso. Originalmente, en su plenitud, el amo en la época en que existe, en la época de Aristóteles, es algo muy diferente de la ficción hegeliana, la cual no es más que su envés, el negativo, el signo de su desaparición. Poco antes de este punto terminal, en el surco de cierta revolución que afecta las relaciones interhumanas, surge el pensamiento llamado utilitarista, el que está lejos de ser la pura y simple banalidad que se supone.

No se trata simplemente de un pensamiento que se hace la pregunta de cómo repartir, de cuál es la mejor repartición posible de los bienes que hay en el mercado. Hay allí toda una reflexión cuyo resorte, cuya pequeña manijilla encontré gracias a Jakobson, aquí presente, en la indicación que me dio de lo que permitiría entrever un trabajo de Jeremy

Bentham, ordinariamente dejado de lado en el resumen clásicamente dado de su obra.

Este personaje está lejos de merecer el descrédito, incluso el ridículo, que cierta crítica filosófica podría señalar en lo referente a su papel en el curso de la historia del progreso ético. Veremos que su esfuerzo se desarrolló alrededor de una crítica filosófica, lingüística en sentido estricto. Es imposible medir exactamente en otro lado el acento puesto en el curso de esta revolución sobre el término de real , que se opone en él a un término que es en inglés el de *fictitious*.

Fictitious no quiere decir ilusorio ni, en sí mismo, engañoso. Está lejos de poder ser traducido por ficticio, como no dejó de hacerlo quien fue el agente de su éxito en el continente, a saber, Étienne Dumont, que de algún modo vulgarizó la doctrina. *Fictitious* quiere decir ficticio, pero en el sentido en que ya articulé ante ustedes que toda verdad tiene una estructura de ficción. El esfuerzo de Bentham se instaura en la dialéctica de la relación del lenguaje con lo real para situar el bien —el placer en esta ocasión, al que articula, veremos, de modo totalmente diferente que Aristóteles— del lado de lo real. En el interior de esta oposición entre la ficción y la realidad viene a ubicarse el movimiento de vuelco de la experiencia freudiana.

Una vez operada la separación de lo ficticio y de lo real, las cosas no se sitúan para nada allí donde cabría esperarlas. En Freud, la característica del placer, como dimensión de lo que encadena al hombre, se encuentra totalmente del lado de lo ficticio. Lo ficticio, en efecto, no es por esencia lo engañoso, sino, hablando estrictamente, lo que llamamos lo simbólico.

Que el inconsciente esté estructurado en función de lo simbólico, que lo que el principio del placer haga buscar al hombre sea el retorno de un signo, que lo que hay de distracción en lo que conduce al hombre sin que lo sepa en su conducta, o sea lo que le da placer porque es de algún modo una eufonía, que lo que el hombre busca y vuelve a encontrar, sea su huella a expensas de la pista —es esto aquello cuya importancia toda hay que medir en el pensamiento freudiano, para poder también concebir cuál es entonces la función de la realidad.

Ciertamente, Freud no duda, tampoco Aristóteles, que el hombre busca la felicidad, que ése es su fin. Cosa curiosa, la felicidad *[bonheur]* en casi todas las lenguas se presenta en términos de encuentro: *Týkhē* *. Salvo en inglés —e incluso allí está muy cerca. Hay allí alguna divinidad favorable. *Bonheur**, buena suerte, es también para nosotros *augurum*, un buen presagio y un buen encuentro. *Glück*, es *gelück*. *Happiness*, es de todos modos *happen*, es también un encuentro, aunque no se experimente aquí la necesidad de agregarle la partícula precedente que marca el carácter, hablando estrictamente, feliz de la cosa.

* En griego "(lo que toca en) suerte". [T.]

No es seguro, empero, que todos estos términos sean sinónimos —no necesito recordarles la anécdota del personaje emigrado de Alemania a América, a quien se le pregunta: *—Are you happy?— Oh yes. I am very happy. I am really very, very happy, aber nicht glücklich!*

A Freud no se le escapa que la felicidad es lo que debe ser propuesto como término de toda búsqueda, por ética que ella sea. Pero lo decisivo —cuya importancia no se ve suficientemente, bajo el pretexto de que se deja de escuchar a un hombre a partir del momento en que parece salir de su dominio propiamente técnico—, lo que yo querría leer en *El malestar en la cultura*, es que para esa felicidad, nos dice Freud, absolutamente nada está preparado en el macrocosmos ni en el microcosmos.

Este es el punto totalmente nuevo. El pensamiento de Aristóteles en lo concerniente al placer implica que el placer tiene algo que no puede ser cuestionado y que está en el polo directivo de la realización del hombre, en la medida en que si hay algo divino en el hombre es su pertenencia a la naturaleza.

Deben ustedes evaluar hasta qué punto esta noción de naturaleza es diferente de la nuestra, pues ella entraña la exclusión de todos los deseos bestiales fuera de lo que es, hablando estrictamente, la realización del hombre. En el intervalo tuvimos entonces una inversión completa de la perspectiva. Para Freud, todo lo que se dirige hacia la realidad exige no se qué temperamento, baja de tono, de lo que es hablando estrictamente la energía del placer.

Esto tiene una importancia enorme, aunque pueda parecerles, dado que son ustedes hombres de su tiempo, algo banal. Escuché que se hacía sobre mí el siguiente comentario: Lacan sólo dice que *el rey está desnudo*. Quizá, por otra parte, se trataba de mí, pero atengámonos al respecto a la mejor hipótesis, que se trataba de lo que enseño. Con toda seguridad, lo enseño de un modo quizá un poco más humorístico de lo que piensa mi crítico, cuyas intenciones últimas no tengo que evaluar en esta ocasión. Si digo que *el rey está desnudo*, esto no es exactamente igual a lo que hace el niño que se supone hacer caer la ilusión universal,

* En francés *bonheur*, literalmente: buena suerte. [T.]

sino más bien algo del estilo de Alphonse Allais haciendo agruparse a los paseantes alertándolos con voz sonora —*¡Oh escándalo! ¡Miren a esta mujer! ¡Debajo de su vestido está desnuda!* Y, a decir verdad, yo ni siquiera digo eso.

Si, en efecto, el rey está desnudo, sólo lo está bajo una cierta cantidad de vestimentas —ficticias sin duda, pero sin embargo esenciales a su desnudez. Y en relación a esas vestimentas, su desnudez misma, como otro excelente cuento de Alphonse Allais lo muestra, nunca podría ser suficientemente desnuda. Después de todo, se puede despellejar al rey tanto como a la bailarina.

Verdaderamente, la perspectiva de este carácter absolutamente cerrado nos remite al modo en que se organizan las ficciones del deseo.

Allí adquieren su alcance las fórmulas del fantasma que les di el año pasado y adquiere todo su peso la noción del deseo como deseo del Otro.

Terminaré hoy con una nota de la *Traumdeutung* tomada de la *Introducción al psicoanálisis*. Un segundo factor que nos dirige, escribe Freud, mucho más importante y totalmente descuidado por el profano, es el siguiente. Ciertamente, la satisfacción de un anhelo debe provocar placer, pero —no pienso forzar las cosas volviendo a encontrar aquí la acentuación lacaniana de cierta manera de plantear las preguntas— el soñador, como es bien sabido, no tiene una relación simple y unívoca con su anhelo. Lo rechaza, lo censura, no lo quiere. Volvemos a encontrar aquí la dimensión esencial del deseo, siempre deseo en grado segundo, deseo de deseo.

A decir verdad, podemos esperar que el análisis freudiano establezca un poco de orden en aquello en lo que desembocó finalmente, estos últimos años, la investigación crítica, a saber, la famosa, demasiado famosa, teoría de los valores, la que permite a uno de sus partidarios decir que el valor de una cosa es su deseabilidad. Presten bien atención —se trata de saber si ella es digna de ser deseada, si es deseable que se la desee. Entramos aquí en una especie de catálogo, que se podría comparar en muchos de los casos con una tienda de ropavejero, donde se apilan las diversas formas de veredicto que dominaron a lo largo de las épocas, y aún ahora, con su diversidad, incluso con su caos, las aspiraciones de los hombres.

La estructura constituida por la relación imaginaria como tal, por el hecho de que el hombre narcisista entra doble en la dialéctica de la

ficción, encontrará quizá su clave al final de nuestra investigación de este año sobre la ética del análisis. Verán ustedes asomar, en último término, la cuestión planteada por el carácter fundamental del masoquismo en la economía de los instintos.

Sin duda, algo deberá permanecer abierto en lo concerniente al punto que ocupamos en la evolución de la erótica y de la cura a aportar, ya no a tal o cual, sino a la cultura y a su malestar. Quizá deberemos hacer nuestro duelo por toda verdadera innovación en el dominio de la ética —y hasta cierto punto se podría decir que algún signo de ello se encuentra en el hecho de que ni siquiera fuimos capaces, después de todo nuestro progreso teórico, de ser el origen de una nueva perversión. Pero sería sin embargo, un signo seguro de que hemos llegado verdaderamente al núcleo del problema sobre el tema de las perversiones existentes llegar a profundizar el papel económico del masoquismo.

En último término, para llegarle a dar uno que sea accesible, éste es el punto en el que espero llegaremos a concluir este año.

18 DE NOVIEMBRE DE 1959



INTRODUCCION DE LA COSA

II

PLACER Y REALIDAD

La instancia moral presentifica lo real.
Inercia y rectificación.
La realidad es precaria.
Oposición y entrecruzamiento de los principios.

Miel, intento traerles mi miel —la miel de mi reflexión sobre lo que, mi Dios, hago desde hace cierta cantidad de años que comienza a contar, pero que, con el tiempo, termina no siendo tan desmesurada en relación al tiempo que ustedes mismos pasan aquí.

Si este efecto de comunicación presenta a veces algunas dificultades, piensen en la experiencia de la miel. La miel es o muy dura o muy fluida. Si es dura se corta mal, pues no hay clivaje natural. Si es muy fluida —pienso que todos han hecho la experiencia de absorber miel en la cama a la hora del desayuno— rápidamente la tenemos por todas partes.

A ello se debe el problema de los potes. El pote de miel es una reminiscencia del pote de mostaza que destaqué en su momento. Ambos tienen exactamente el mismo sentido a partir del momento en que ya no representamos los hexágonos en los que nos vemos llevados a hacer nuestra cosecha como dotados de una relación natural con la estructura del mundo, de modo que la pregunta que hacemos es, a fin de cuentas, siempre la misma: ¿cuál es el alcance de la palabra?

Este año se trata de percatarnos, más específicamente, que la pregunta ética de nuestra praxis es estrechamente atinente a lo que podemos entrever desde hace algún tiempo, a saber, que la insatisfacción profunda que nos provoca toda psicología, incluyendo aquella que hemos fundado gracias al análisis, reside quizá en que ella no es más que

una máscara, y a veces una coartada, de la tentativa de penetrar el problema de nuestra propia acción, que es la esencia, el fundamento mismo, de toda reflexión ética. En otras palabras, se trata de saber si hemos logrado dar algo más que un pasito muy pequeñito fuera de la ética y si, como las otras psicologías, la nuestra no es más que uno de los senderos de la reflexión ética, de la investigación de una guía, de una vía, que se formula en último término así —¿qué debemos hacer, dada nuestra condición de hombres para actuar de manera recta?

Este recordatorio me parece difícil de discutir, cuando nuestra acción de todos los días nos sugiere que no estamos muy lejos de ella. No cabe duda de que las cosas se presentan de otro modo para nosotros.

Nuestra manera de introducir esta acción, de presentarla, de justificarla, es diferente. En su comienzo ella se presenta con caracteres de demanda, de llamado, de urgencia, cuya significación de servicio nos coloca totalmente a ras del suelo en lo referente al sentido de la articulación ética. Pero esto nada cambia el hecho de que podemos al fin y al cabo, a cada paso si puede decirse, volver a encontrarla en su posición íntegra, la que constituyó desde siempre el sentido y el propósito de quienes reflexionaron sobre la moral e intentaron articular éticas.

1

La última vez les tracé el programa de lo que deseo recorrer este año, que se extiende desde el reconocimiento de la omnipresencia, de la infiltración en toda nuestra experiencia del imperativo moral, hasta lo que está en el otro extremo, el placer que podemos paradójicamente obtener de él en grado segundo, a saber, el masoquismo moral.

A lo largo del camino les indiqué qué será lo inesperado, lo original de la perspectiva que espero abrir al respecto tomando como referencia las categorías fundamentales —lo simbólico, lo imaginario y lo real— de las que me sirvo para orientarlos en nuestra experiencia. Les indiqué, en efecto, que mi tesis —y no se asombren de que ella se presente primero de manera confusa, pues el desarrollo de nuestro discurso es lo que le dará su peso— mi tesis es que la ley moral, el mandamiento moral, la presencia de la instancia moral, es aquello por lo cual, en nuestra actividad en tanto que estructurada por lo simbólico, se presentifica lo real — lo real como tal, el peso de lo real.

Tesis que puede parecer a la vez una verdad trivial y una paradoja. Mi tesis implica, en efecto, que la ley moral se afirma contra el placer, y sentimos claramente también que hablar de real a propósito de la ley moral parece cuestionar el valor de lo que integramos comúnmente bajo el vocablo de lo ideal. Tampoco buscaré para nada por el momento acicalar de otro modo el carácter incisivo de lo que aquí aporto, pues lo que puede constituir el alcance de esta mira reside justamente en el sentido que se dé, en el orden de las categorías que les enseño, en función de nuestra praxis de analistas, a ese término de real.

Este no es inmediatamente accesible, pese a que algunos de ustedes, interrogándose sobre el alcance último que puedo darle, deben de todos modos ya entrever que su sentido debe tener alguna relación con el movimiento que atraviesa todo el pensamiento de Freud y que lo hace partir de una oposición primera entre principio de realidad y principio del placer para, a través de una serie de vacilaciones, de oscilaciones, de cambios insensibles en sus referencias, culminar, al final de su formulación doctrinaria, planteando más allá del principio del placer algo que podemos preguntarnos qué puede ser realmente en relación a la primera oposición. Más allá del principio del placer aparece ese rostro opaco —tan oscuro que pudo parecerles a algunos la antinomia de todo pensamiento, no sólo biológico, sino incluso simplemente científico— que se llama el instinto de muerte.

¿Qué es el instinto de muerte? ¿Qué es esa suerte de ley más allá de toda ley, que sólo puede formularse como una estructura última, un punto de fuga de toda realidad posible de alcanzar? En el acoplamiento entre principio del placer y principio de realidad, el principio de realidad podría aparecer como una prolongación, una aplicación, del principio del placer. Pero, por el contrario, esta posición dependiente y reducida parece hacer resurgir más allá algo que gobierna, en el sentido más amplio, el conjunto de nuestra relación con el mundo. Esta revelación, este nuevo hallazgo, es lo que está en juego en el *Más allá del principio del placer*. Y en este proceso surge ante nuestra mirada el carácter problemático de lo que Freud formula bajo el término de realidad.

¿Se trata de la realidad cotidiana, inmediata, social? ¿Del conformismo con las categorías establecidas, con los usos aceptados? ¿De la realidad descubierta por la ciencia o de aquella que aún no lo está? ¿Es la realidad psíquica?

Esa realidad, nosotros mismos, en tanto que analistas, en la bús-

queda de cuya vía estamos efectivamente, nos lleva muy lejos de algo que pueda expresarse mediante una categoría de conjunto —nos arrastra a un campo preciso, el de la realidad psíquica, que se nos presenta con el carácter problemático de un orden hasta ahora nunca igualado.

Entonces, intentaré primero sondear la función que desempeñó el término de realidad en el pensamiento del inventor del análisis, luego al mismo tiempo en el nuestro, en nosotros que nos comprometimos en sus vías. Por el contrario —para que no lo olviden o para que no crean que me interno en esta dirección refiriéndome tan sólo a la instancia imperativa—, indico desde ya que la acción moral nos plantea problemas precisamente en tanto que, si el análisis nos prepara quizá para ella, a fin de cuentas, nos deja en su puerta.

La acción moral, en efecto, está injerta en lo real. Introduce algo nuevo en lo real, creando allí un surco en el que se sanciona el punto de nuestra presencia. ¿En qué el análisis nos vuelve aptos para esa acción —si tal fuese el caso? ¿En qué el análisis nos lleva a ella, si puede decirse, al pie del cañón? ¿Y por qué nos lleva de ese modo? ¿También, por qué se detiene en ese umbral? Este es el otro término que servirá de eje a lo que espero formular aquí, precisando lo que indiqué la última vez como los límites de lo que articulamos, y aquello en lo que nos presentamos como capaces de articular una ética. Diré de inmediato que los límites éticos del análisis coinciden con los límites de su praxis. Su praxis no es más que un preludio a una acción moral como tal —siendo la susodicha acción aquella por la que desembocamos en lo real.

Entre todos aquellos que realizaron antes que nosotros el análisis de una ética, Aristóteles se clasifica entre los más ejemplares y, seguramente, los más válidos. Su lectura es apasionante, y no podría aconsejarles demasiado, como un ejercicio, que la probasen —no se aburrirían ni un instante. Lean la *Etica a Nicómaco*, que los especialistas parecen considerar el tratado que puede serle atribuido con más seguridad, y que es ciertamente el más legible. Sin duda, se encuentran algunas dificultades en el texto de su enunciado, en sus rodeos, en el orden de lo que discute. Pero superen los pasajes que les parezcan demasiado complicados, o bien tengan una edición con buenas notas que los remitan a lo que es necesario conocer de su Lógica, dado el caso, para comprender los problemas que evoca. Sobre todo, no se entorpezcan tratando de captar todo, párrafo por párrafo, sino intenten primero leerlo de punta a punta y con seguridad obtendrán una recompensa.

Algo, en todo caso, que tiene, hasta cierto grado, en común con todas

las otras éticas se desprenderá de ella, la tendencia a referirse a un orden. Este orden se presenta primero como ciencia, *epistémē*, ciencia de lo que debe hacerse, orden no cuestionado que define la norma de cierto carácter, *éthos*. Se plantea entonces el problema del modo en que este orden puede ser establecido en el sujeto. ¿Cómo, en el sujeto, puede obtenerse la adecuación que lo hará entrar en ese orden y someterse a él?

El establecimiento del *êthos* es planteado como diferenciando al ser vivo del ser inanimado, inerte. Como lo señala Aristóteles, por más que lancen una piedra al aire, ésta no adquirirá el hábito de su trayectoria, mientras que el hombre adquiere el hábito. Este es el *êthos*. Y ese *êthos* se trata de obtenerlo conforme al *éthos*, es decir a un orden que hay que reunir, en la perspectiva lógica de Aristóteles, en un Soberano Bien, punto de inserción, de atadura, de convergencia, donde el orden particular se unifica en un conocimiento más universal, donde la ética desemboca en una política y, más allá, en una imitación del orden cósmico. Macrocosmos y microcosmos están supuestos en el principio de toda la meditación aristotélica.

Se trata pues de una conformización del sujeto a algo que, en lo real, no es cuestionado en tanto supone las vías de ese orden.

¿Cuál es el problema perpetuamente retomado y planteado dentro de la ética aristotélica? Partamos de quien posee esta ciencia: obviamente, aquel al que se dirige Aristóteles, el alumno, el discípulo, quien por el hecho mismo de que escucha, se supone participa en el discurso de la ciencia. El discurso del que se trata –el *orthòs lógos*, el discurso recto, el discurso conforme, ya es introducido entonces por el hecho mismo de que la pregunta ética esté planteada. El problema es así llevado, sin duda, al punto en que lo había dejado Sócrates con un optimismo cuyo exceso no dejó de impactar a sus sucesores más inmediatos—¿si la regla de acción está en el *orthòs lógos*, si la buena acción sólo puede ser conforme con él, cómo subsiste lo que Aristóteles articula como la intemperancia? ¿Cómo puede ser que en el sujeto las inclinaciones vayan hacia otro lado? ¿Cómo puede explicarse esto?

Esta exigencia de explicación, por superficial que pueda parecernos a nosotros que creemos saber al respecto mucho más, forma la mayor parte de la sustancia de la meditación aristotélica en la Etica. Retornaré enseguida a ella, a propósito de la meditación de Freud en el mismo dominio.

Para Aristóteles el problema está delimitado por las condiciones de cierto ideal humano que, ya les indiqué brevemente al pasar, es el

del amo. Se trata para él de dilucidar la relación que puede haber entre *akolasía*, la intemperancia, y el defecto manifestado en lo concerniente a lo que es la virtud esencial de aquel al que se dirige, a saber, el amo.

El amo antiguo —¿se los indiqué suficientemente la última vez?— no es exactamente la bestia heroica representada en la dialéctica hegeliana, a la que le sirve de eje y de punto de inflexión. No me extenderé aquí sobre lo que representa su tipo, basta con que sepan que debe permitirnos apreciar en su correcto valor lo que nos aporta la ética aristotélica. Este comentario tiene como consecuencia ante nuestros ojos, sin duda, el limitar el valor de esa ética, el historizarlo; pero sería errado creer que ésta es la única conclusión que se puede sacar de ella. En la perspectiva aristotélica el amo antiguo es una presencia, una condición humana vinculada de manera mucho menos estrechamente crítica a la del esclavo que lo que nos articula la perspectiva hegeliana. De hecho, el problema planteado es justamente el que permanece irresuelto en la perspectiva hegeliana, el de una sociedad de amos.

Otras observaciones pueden contribuir igualmente a limitar el alcance de la ética aristotélica. Observen, por ejemplo, que el ideal de ese amo, al igual que el dios en el centro del mundo aristotélico gobernado por el *nous*, parece ser escabullirse lo más posible del juego del trabajo —quiero decir, de dejarle al intendente el gobierno de los esclavos, para dirigirse hacia un ideal de contemplación, sin el cual la ética no encuentra su justa perspectiva. Les señalo así la idealización que entraña la perspectiva de la ética aristotélica.

Esta ética entonces está localizada, casi diré en un tipo social, en un ejemplar privilegiado, digámoslo, de ocio —el término mismo de *skholastikós* lo evoca. Pues bien, por el contrario, es aun más impactante ver cómo esta ética, articulada en el interior de esa condición especial, sigue siendo para nosotros rica en resonancias y enseñanzas. Los esquemas que nos da no son inutilizables. Vuelven a encontrarse sin duda, aunque no perfectamente reconocibles, en el nivel en que abordaremos ahora la experiencia freudiana. Estos esquemas pueden ser recompuestos, transpuestos, de suerte tal que no pondremos nuestra nueva miel en los mismos viejos odres.

En primer término, se puede decir que la búsqueda de una vía, de una verdad, no está ausente de nuestra experiencia. ¿Pues qué buscamos en el análisis si no una verdad liberadora?

Pero atención, cabe no fiarse en las palabras y en las etiquetas. Esa

verdad que buscamos en una experiencia concreta no es la de una ley superior. Si la verdad que buscamos es una verdad liberadora, es una libertad que vamos a buscar en un punto de ocultamiento de nuestro sujeto. Es una verdad particular.

Pero, si la forma de articulación con que la encontramos en cada uno, podemos volverla a encontrar —siempre nueva— la misma en otros, es en la medida en que se presenta para cada uno, en su especificidad íntima, con un carácter de *Wunsch* imperioso. Nada podría oponérsele que permita juzgarla desde afuera. Lo mejor que podemos encontrarle como cualidad es la de ser el verdadero *Wunsch* que estaba en el principio de un comportamiento extraviado o atípico.

Ese *Wunsch* lo encontramos en su carácter particular irreductible, como una modificación que supone como única normativización la de una experiencia de placer o de pena, experiencia última de la que brota y a partir de la cual se conserva en la profundidad del sujeto bajo una forma irreductible. El *Wunsch* no tiene el carácter de una ley universal, sino por el contrario el de la ley más particular —incluso si es universal el que esta particularidad se encuentre en cada uno de los seres humanos. Lo encontramos bajo una forma que hemos calificado como una fase regresiva, infantil, irrealista; con el carácter de un pensamiento librado al deseo, al deseo considerado como la realidad.

Esto seguramente forma el texto de nuestra experiencia. ¿Pero, es éste todo nuestro descubrimiento, es ésta toda nuestra moral: la atenuación, el nacimiento, el descubrimiento de ese pensamiento de deseo, de la verdad de ese pensamiento? ¿Esperamos que de su sola revelación surja un lugar neto para un pensamiento diferente? En cierto modo, sí, es de ese modo, es así de sencillo. Pero también, al formular así las cosas, todo verdaderamente nos queda velado.

Si el beneficio, si la novedad de la experiencia analítica debería limitarse a esto, ella no llegaría más lejos que ese pensamiento fechado que nació mucho antes que el psicoanálisis, según el cual el niño es el padre del hombre. La fórmula, citada con respeto por Freud mismo, es de Wordsworth, poeta romántico inglés.

No por nada la encontramos allí, con ese no sé qué de nuevo, de conmovedor, incluso de irrespirable, que se desencadena al inicio del siglo XIX con la revolución industrial, en el país más avanzado en el orden de sus efectos, a saber, Inglaterra. El romanticismo inglés se presenta, en efecto, con esos rasgos particulares que son el valor otorgado a los recuerdos de infancia, a los ideales y a los anhelos del niño, de lo que los

poetas de la época hacen la raíz, no sólo de la inspiración, sino de la explotación de sus temas principales —distinguiéndose así radicalmente de los poetas que les preceden, y especialmente de esa admirable poesía que se llama, no sé por qué, metafísica del siglo XVII y de inicios del XVIII.

La referencia a la infancia, la idea del niño que hay en el hombre, la idea de que algo exige al hombre ser algo diferente de un niño y que sin embargo, las exigencias del niño se hacen sentir perpetuamente en él, todo esto es situable, en el orden de la psicología, históricamente.

Un hombre que vivía también en la primera mitad del siglo XIX, un victoriano de la primera época, el historiador Macaulay, señalaba que en esa época, sin tratar a alguien de hombre deshonesto o de perfecto imbécil, se tenía un arma excelente acusándolo de no tener una mente totalmente adulta, de conservar rasgos de mentalidad infantil. Este argumento, tan fechable históricamente que no pueden encontrar testimonios de él en ninguna parte en la historia antes de esta época, indica una escansión, un corte en la evolución histórica. En tiempos de Pascal, si se habla de infancia es para decir que el niño no es un hombre. Si se habla del pensamiento del adulto nunca, en ningún caso, se busca encontrar en él las huellas de un pensamiento infantil.

Para nosotros, la cuestión no se plantea en estos términos. El hecho, sin embargo, de que la planteemos constantemente así, aunque esté justificado por los contenidos y el texto de nuestra relación con el neurótico, por la referencia de nuestra experiencia a la génesis individual, nos oculta también qué hay detrás. Pues, a fin de cuentas, por cierto que esto sea, hay una tensión muy diferente entre el pensamiento con el que nos enfrentamos en el inconsciente y el que calificamos, Dios sabe por qué, de pensamiento adulto. Lo que palpamos sin cesar es que éste es más bien lerdo en comparación con ese famoso pensamiento del niño, del que nos servimos para juzgar a nuestro adulto. Lo utilizamos, no como un contraste, sino como un punto de referencia, punto de perspectiva, donde lo no acabado, incluso las degradaciones, confluirían y culminarían. Hay aquí una contradicción perpetua en el uso que hacemos de esta referencia.

Antes de venir para aquí, leía en Jones una suerte de exclamación sobre las sublimes virtudes de la presión social, sin la cual nuestros contemporáneos, nuestros hermanos los hombres, se presentarían como vanidosos, egoístas, sórdidos, estériles, etc. Uno está tentado de puntuar al margen —¿pero, qué otra cosa son? ¿Y cuando hablamos del ser adulto, a qué referencia nos remitimos? ¿Dónde está el modelo del ser adulto?

Estas consideraciones nos incitan a volver a interrogar la verdadera arista, la arista dura, del pensamiento de Freud. Sin duda, el análisis desemboca en ordenar todo el material de su experiencia en términos de desarrollo ideal. Pero, en su principio, encuentra sus términos en un sistema de referencia muy diferente, al cual el desarrollo, la génesis —pienso habérselos hecho presentir suficientemente, aun cuando me vea obligado aquí a hacerlo de manera rápida— sólo le da un soporte inconstante. Esa referencia fundamental es la tensión, la oposición, para designarla finalmente por su nombre, entre proceso primario y proceso secundario, entre principio del placer y principio de realidad.

2

Freud, en el curso de su llamado autoanálisis, escribe en una corta carta, la carta 73 —*Meine Analyse geht weiter*, mi análisis prosigue, es mi interés principal, *mein Hauptinteresse*, todo sigue estando todavía oscuro, incluso los problemas en juego, pero tiene un sentimiento de comodidad —es, dice, como si uno no tuviese más que buscar en una cámara de provisiones para sacar de ella lo que se necesita. Lo desagradable, dice, son *die Stimmungen* —en el sentido más general que podemos darle a esa palabra, que tiene su resonancia especial en alemán, los estados de humor, los sentimientos que, por su naturaleza, cubren, ocultan —¿qué? —*die Wirklichkeit*, la realidad.

Freud interroga en términos de *Wirklichkeit* lo que se le presenta como *Stimmung*. La *Stimmung* le revela qué tiene que ir a buscar en su autoanálisis, qué interroga, aquello mismo donde tiene la impresión de tener, como en una cámara oscura, en una cámara de provisiones, *Vorratskammer*, todo lo que necesita y que lo espera, allí, en reserva. Pero no es guiado hacia eso por sus *Stimmungen*. Este es el sentido de su frase —lo más desagradable, *das Unangenehmste* son las *Stimmungen*. La experiencia de Freud se instaura con la búsqueda de la realidad que hay en algún lado en su propio seno, y ésta constituye la originalidad de su punto de partida. Agrega, por otro lado, en la misma línea — incluso la excitación sexual es, para alguien como yo, inutilizable en esta

vía. No me fío ni siquiera en eso para ver dónde están las realidades últimas. Y agrega —conservo en todo este asunto mi buen humor. Antes de llegar al resultado debemos todavía saber conservar un instante la paciencia.

Les indico al pasar un librito reciente de Erich Fromm, cuya lectura no puedo decir que les recomiendo, pues es una obra singularmente discordante, casi insidiosa y, en el límite, difamatoria. Este libro, *La misión de Sigmund Freud*, formula preguntas insinuantes, pero no ciertamente desprovistas de interés, en lo concerniente a los rasgos sospechosos de la personalidad de Freud, en un sentido evidentemente siempre desvalorizador. En particular, extrae del texto las frases de Freud sobre la excitación sexual, para hacernos concluir que Freud ya era impotente a los cuarenta años.

Estamos pues ahora en condiciones de interrogar el manuscrito de Freud de 1895, que el azar de las cosas puso a nuestra disposición, en lo concerniente a su concepción fundamental de la estructura psíquica. Había pensado titularlo *Psicología para neurólogos.* Como nunca lo publicó, el borrador quedó anexado al paquete de las cartas de Fliess y lo tenemos gracias a la recuperación de esas colecciones.

Es pues no solamente legítimo, sino obligado, que partamos de allí para interrogar qué quiere decir en su reflexión la temática del principio de realidad como opuesto al principio del placer. ¿Hay allí, sí o no, algo diferente en relación a lo que constituye el sendero de su pensamiento y, al mismo tiempo, las direcciones de nuestra experiencia? Allí podemos encontrar esa arista más profunda que, creo, es exigible en esta ocasión.

La oposición del principio del placer con el principio de realidad fue rearticulada a lo largo de toda la obra de Freud —1895, el *Entwurf*— 1900, el capítulo VII de la *Traumdeutung*, con la primera rearticulación pública de los procesos llamados primario y secundario, el uno gobernado por el principio del placer, el otro por el de realidad— 1914, lo retoma en el artículo del que extraje el sueño que destaqué tanto el año pasado, el del padre muerto, *él no lo sabía,* el artículo *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens,* podría traducirse *de la estructura psíquica* —1930, ese *El malestar en la cultura* al que llegaremos, lo prometí, como a nuestro término.

Otros, antes que Freud, hablaron del placer como una función directiva de la ética. No sólo Aristóteles le presta atención, sino que no puede dejar de llevarlo al centro mismo del campo de su dirección ética. ¿Qué es la felicidad si ella no implica la flor del placer? Una parte importante de la discusión de la *Etica a Nicómaco* está destinada a poner nuevamente en su lugar la verdadera función del placer, es conducida como para hacer de ella, muy curiosamente por otro lado, un estado que no es simplemente pasivo. El placer en Aristóteles es una actividad que es comparada con la flor que se desprende de la actividad de la juventud —de algún modo es su irradiación. Para colmo, es también el signo de la plenitud de una acción, en el sentido propio de *enérgeia**, término en el que se articula la verdadera praxis, como entrañando en ella misma su propio fin.

El placer, sin ninguna duda, encontró muchas otras modulaciones a través de las épocas, como signo, estigma o beneficio o sustancia de la vivencia psíquica. Pero veamos, qué es en quien nos interroga, en Freud.

Lo que no puede dejar de impresionarnos primero, es que su principio del placer es un principio de inercia. Su eficacia es reglar, por una suerte de automatismo, todo lo que converge de un proceso que Freud, en su primera formulación aparente, tiende a presentar como el resultado de un aparato preformado, estrechamente limitado al aparato neuronal. Este regla las facilitaciones que conserva tras haber sufrido sus efectos. Se trata esencialmente de todo lo que resulta de una tendencia fundamental a la descarga, donde una cantidad está destinada a fluir. Esta es la perspectiva en la que nos es articulado, en primer término, el funcionamiento del principio del placer.

Esta tentativa de formulación hipotética se presenta con un carácter único en lo que nos queda escrito de Freud —y no hay que olvidar que ella le disgustó y que no quiso publicarla. Sin duda, la escribió con pelos y señales para responder a las exigencias de una coherencia de él mismo para consigo mismo, ante él mismo. Pero cabe decir que ella no hace ninguna referencia, al menos aparente, a los hechos clínicos que sin duda alguna tienen para él todo el peso de las exigencias con las que debe enfrentarse. Aquí, conversa consigo mismo o con Fliess, lo cual dado el caso es casi lo mismo. Se da una representación probable, coherente, una hipótesis de trabajo, para responder a algo cuya dimensión concreta y experimental aquí está enmascarada, eludida.

Se trata, dice, de explicar el funcionamiento normal de la mente. Para hacerlo, parte de un aparato cuyos datos primeros están en máxima oposición con la culminación en la adecuación y el equilibrio.

* En griego, acto. [T.]

Parte de un sistema que, por su propia inclinación, se dirige esencialmente hacia el señuelo y el error. Este organismo parece hecho enteramente para no satisfacer la necesidad, sino para alucinarla. Conviene pues que se le oponga otro aparato, que entra en juego para ejercer una instancia de realidad, y que se presenta esencialmente como un principio de corrección, de llamado al orden. No fuerzo la nota —Freud mismo entiende claramente que debe haber una distinción entre los aparatos, de la que confiesa no encontrar huella alguna en los soportes anatómicos.

El principio de realidad, es decir, aquello a lo cual el funcionamiento del aparato neuronal debe a fin de cuentas su eficacia, se presenta como un aparato que va mucho más allá del simple control, se trata de rectificación. El modo bajo el que opera no es más que rodeo, precaución, retoque, contención. Corrige, compensa, lo que parece ser la inclinación fundamental del aparato psíquico y, fundamentalmente, se opone a ella.

El conflicto aquí es introducido en la base, en el principio mismo de un organismo que parece, después de todo, digámoslo, más bien destinado a vivir. Nunca nadie, nunca ningún sistema de reconstitución de la acción humana, había llegado tan lejos en la acentuación de ese carácter fundamentalmente conflictivo. Ninguno había extremado tanto la explicación del organismo en el sentido de una inadecuación radical, en la medida en que el desdoblamiento de los sistemas está hecho para ir contra la inadecuación fundamental de uno de los dos.

Esta oposición del sistema φ con el sistema ψ, articulada con todo detalle, casi parece una apuesta. Pues, ¿qué la justifica? Tan sólo la experiencia de las cantidades indomables con las que Freud se encuentra en su experiencia de la neurosis. Esto es lo que constituye la exigencia de todo este sistema.

Lo que justifica la colocación en un primer plano de la cantidad como tal es algo muy diferente —lo sentimos del modo más directo— del deseo de Freud de adecuarse a los ideales mecanicistas de Helmholtz y de Brücke. Esto corresponde para él a la experiencia vivida más inmediata, la de la inercia que a nivel de los síntomas le oponen cosas cuyo carácter irreversible siente. Esta es su primera penetración en la oscuridad hacia esa *Wirklichkeit* que es aquello en torno a lo que recae su pregunta, allí está el mecanismo, el relieve de toda su construcción. Les pido que realicen una relectura de este texto sin preguntarse con los anotadores, comentadores y connotadores que lo publicaron, si esto o

aquello está más o menos cerca del pensamiento psicológico o fisiológico, si esto o aquello remite a Herbart, a Helmholtz o a tal otro —y se percatarán de que bajo esa forma fría, abstracta, escolástica, complicada, árida, palpita una experiencia y esa experiencia es, en su fondo, una experiencia de orden moral.

Sobre este tema se hace historia, como si explicar a un autor como Freud por sus influencias, por la mayor o menor homonimia de tal o cual de sus fórmulas con las que fueron empleadas antes por un pensador, en un contexto diferente, tuviese un alcance esencial. Pero, ya que éste es un ejercicio que se realiza —¿por qué no haré otro tanto a mi manera? El funcionamiento del aparato que sostiene al principio de realidad, ¿no es acaso singularmente cercano a lo que articula Aristóteles?

Se trata para Freud de explicarnos cómo se opera la actividad de retorno y de contención, es decir, cómo el aparato que sostiene los procesos segundos contornea los desencadenamientos de catástrofes que acarrea fatalmente un tiempo de más o de menos, el dejar librado a sí mismo al aparato del placer. Si se lo suelta demasiado pronto, el movimiento será desencadenado simplemente por un *Wunschgedanke* y será forzosamente doloroso, culminará en un displacer. Si, en cambio, el aparato segundo interviene demasiado tarde, si no da esa pequeña descarga que va en el sentido de una tentativa gracias a la cual un comienzo de solución adecuada podrá ser dado en la acción, ocurrirá entonces la descarga regresiva, a saber, la alucinación, ella misma también fuente de displacer.

Pues bien, esta construcción no deja de estar relacionada con lo que desarrolla Aristóteles cuando se pregunta cómo el que sabe puede ser intemperante. Da varias soluciones. Salteo las primeras, que hacen intervenir elementos silogísticos y dialécticos bastante alejados de nuestro tema de interés en esta ocasión, pero da también una tentativa de solución no ya dialéctica, sino física, a la que promueve de todos modos bajo la forma de cierto silogismo de lo deseable.

Creo que el quinto capítulo del libro VII sobre el placer merece ser leído íntegramente. Junto a la proposición universal —hay que gustar todo lo que es dulce—, habría una menor particular, concreta— esto es dulce. En el error que podría implicar el juicio particular de esta menor residiría el principio de la acción errónea. ¿En qué? Justamente en lo siguiente, que el deseo, en tanto que subyace a la universal, haría surgir el juicio erróneo en lo concerniente a la actualidad del pretendido dulce hacia el cual la actividad se precipita.

No podemos dejar de pensar que Freud, que había asistido en 1887 al curso de Brentano sobre Aristóteles, traspone aquí, en la perspectiva de su mecánica hipotética, la articulación propiamente ética del problema —ciertamente de manera puramente formal y con un acento completamente diferente.

A decir verdad, ésta no es más una psicología que cualquiera de las que fueron elucubradas en la misma época. No nos hagamos ilusiones —en psicología, hasta el presente, nada vale más que el *Entwurf* de Freud. Todo lo elucubrado sobre el funcionamiento psicológico suponiendo que los aparatos nerviosos podrían dar cuenta de qué es concretamente, para nosotros, el campo de la acción psicológica, conserva el mismo aspecto de hipótesis peregrina.

Si Freud retoma entonces las articulaciones lógicas, silogísticas, que siempre fueron empleadas por los estudiosos de la ética en el mismo campo, lo hace dándoles un alcance totalmente distinto. Pensemos en esto para interpretarlo en su verdadero contenido, que es éste y que yo les enseño —el *orthòs lógos*—, del que se trata para nosotros, no son justamente proposiciones universales, es la manera en que les enseño a articular lo que sucede en el inconsciente, es el discurso que se despliega a nivel del principio del placer.

En relación a ese *orthòs*, entre comillas de ironía, el principio de realidad tiene que guiar al sujeto para que culmine en una acción posible.

3

En la perspectiva freudiana, el principio de realidad se presenta como ejerciéndose de una manera que es esencialmente precaria.

Ninguna filosofía hasta ese momento había llegado tan lejos en este sentido. No es que la realidad esté aquí cuestionada —ciertamente no está cuestionada en el sentido en que pudieron hacerlo los idealistas.

Comparados con Freud, los idealistas de la tradición filosófica resultan una pavada pues, a fin de cuentas, no cuestionan seriamente esa famosa realidad, la domestican. El idealismo consiste en decir que nosotros damos la medida de la realidad y que no hay que buscar más

allá. Es una posición de confort. La de Freud, como por otra parte la de todo hombre sensato, es algo muy diferente.

La realidad es precaria. Y, precisamente en la medida en que su acceso es tan precario, los mandamientos que trazan su vía son tiránicos. En tanto que guías hacia lo real, los sentimientos son engañosos. La intuición que anima toda la búsqueda autoanalítica de Freud, no se expresa de otro modo acerca del abordaje de lo real. Su proceso mismo sólo puede hacerse, en primer término, por la vía de una defensa primaria. La ambigüedad profunda de este abordaje exigido del hombre hacia lo real se inscribe primero en términos de defensa. Defensa que existe incluso ya antes de que se formulen las condiciones de la represión como tal.

Para acentuar bien lo que llamo aquí la paradoja de la relación con lo real en Freud, quisiera escribirles esto en el pizarrón—principio del placer de un lado, principio de realidad del otro—. Después de haber sido ustedes arrullados con estos dos términos, las cosas parecen andar de suyo. En general, de un lado está el inconsciente, del otro la conciencia. Les ruego que detengan aquí su atención, para seguir los puntos que intentaré hacerles observar.

¿Con qué nos vemos llevados a articular el aparato de la percepción? Con la realidad, obviamente. Sin embargo, si seguimos la hipótesis de Freud, ¿sobre qué se ejerce en principio el gobierno del principio del placer? Precisamente sobre la percepción y ésta es la novedad que aporta. El proceso primario, nos dice en la séptima parte de la *Traumdeutung*, tiende a ejercerse en el sentido de una identidad de percepción. Poco importa que ella sea real o alucinatoria, ella siempre tenderá a establecerse. Si no tiene la suerte de coincidir con lo real, será alucinatoria. Este es todo el peligro en caso de que el proceso primario gane de mano.

Por otro lado, ¿a qué tiende el proceso secundario? Vean también el capítulo VII, pero esto ya está articulado desde el *Entwurf* —a una identidad de pensamiento. ¿Qué quiere decir esto? Esto quiere decir que el funcionamiento interior del aparato psíquico —retornaremos la vez próxima sobre el modo en que podemos esquematizarlo— se ejerce en el sentido de un tanteo, de una puesta a prueba rectificadora, gracias a la cual el sujeto, conducido por las descargas que se producen de acuerdo con las *Bahnungen*, ya facilitadas, realizará la serie de ensayos, de desvíos que, poco a poco, lo llevarán a la anastomosis, al franqueamiento de la puesta a prueba del sistema circundante de los

diversos objetos presentes en ese momento en la experiencia. Lo que forma la trama de fondo de la experiencia es, si me permiten la expresión, la puesta en erección de cierto sistema de *Wunsch* o de *Erwartung* de placer, definido como el placer esperado y que tiende, por este hecho, a realizarse en su propio campo de manera autónoma, sin esperar en principio nada del exterior. Va directamente a la realización más contraria a lo que tiende a desencadenarse.

En este primer abordaje, el pensamiento debería presentarse a nivel del principio de realidad, en la misma columna que éste. Para nada ocurre así, pues este proceso, tal como nos es descripto por Freud es, él mismo y en su naturaleza, inconsciente. Entendamos que —a diferencia de lo que le llega al sujeto en el orden perceptivo, proveniente del mundo exterior— nada de lo que se produce a nivel de estos ensayos, por los que se realizan en el psiquismo por vía de aproximación las facilitaciones que permitirán al sujeto la adecuación de su acción, nada de estas facilitaciones es como tal perceptible. Todo pensamiento, por su naturaleza, se ejerce por vías inconscientes. Sin duda, el principio del placer no lo gobierna, pero se produce en un campo que, a título de campo inconsciente, debe considerarse más bien como sometido a él.

De lo que sucede a nivel de los procesos internos —y el proceso de pensamiento forma parte de los mismos— el sujeto sólo recibe en su conciencia, nos dice Freud, signos de placer o de pena. Al igual que en el caso de todos los demás procesos inconscientes, nada llega a la conciencia, salvo esos signos.

¿Cómo tenemos pues alguna aprehensión de esos procesos del pensamiento? Aquí, nuevamente, Freud responde de manera plenamente articulada —únicamente en la medida en que se producen palabras. Esto se interpreta comúnmente —con ese facilismo propio de toda reflexión que permanece siempre y pese a ella marcada de paralelismo— diciendo—. Pero, obviamente Freud nos dice allí que las palabras caracterizan el paso a lo preconsciente, ¿pero el paso de qué justamente?

¿De qué? si no de los movimientos en tanto que son los del inconsciente. Los procesos del pensamiento, nos dice Freud, sólo nos son conocidos por palabras, lo conocido del inconsciente nos llega en función de palabras. Esto está articulado de la manera más precisa y más potente en el *Entwurf*. Por ejemplo, sin el grito que hace brotar, sólo tendríamos del objeto desagradable una noción muy confusa que, a decir verdad, no lo desprendería nunca del contexto, cuyo punto maldito constituiría simplemente, pero arrancaría con él todo el contexto circunstancial. El

objeto en tanto que hostil, nos dice Freud, sólo se señala a nivel de la conciencia en la medida en que el dolor hace brotar un grito del sujeto. La existencia del *feindliche Objekt* como tal, es el grito del sujeto. Esto está articulado desde el *Entwurf*. El grito cumple allí una función de descarga y desempeña el papel de un puente a nivel del cual algo de lo que sucede puede ser atrapado e identificado en la conciencia del sujeto. Ese algo permanecería oscuro e inconsciente si el grito no viniese a darle, en lo tocante a la conciencia, el signo que le confiere su peso, su presencia, su estructura —con, al mismo tiempo, el desarrollo que le da el hecho de que los objetos mayores de los que se trata para el sujeto humano son objetos hablantes, que le permitirán ver revelarse en el discurso de los otros los procesos que habitan efectivamente su inconsciente.

El inconsciente sólo lo captamos a fin de cuentas en su explicación, en lo que de él es articulado en lo que sucede en palabras. A partir de ahí tenemos derecho —y más aun en la medida en que la continuación del descubrimiento freudiano nos lo muestra— de percatarnos de que ese inconsciente mismo tiene como única estructura, en último término, una estructura de lenguaje.

En esto reside el valor de las teorías atomísticas. Estas no cubren absolutamente nada de lo que pretenden cubrir, a saber cierto número de átomos del aparato neuronal, elementos pretendidamente individualizados de la trama nerviosa. Pero, en cambio, las teorías de las relaciones de contigüidad y de continuidad ilustran admirablemente la estructura significante como tal, en la medida en que ella está involucrada en toda operación de lenguaje.

¿Qué vemos pues nosotros presentarse mediante ese doble entrecruzamiento de los efectos respectivos del principio de realidad y del principio del placer, el uno sobre el otro?

El principio de realidad gobierna lo que sucede a nivel del pensamiento, pero tan sólo en la medida en que del pensamiento vuelva algo que en la experiencia interhumana llegue a articularse en palabras, puede, como principio del pensamiento, llegar al conocimiento del sujeto, en lo consciente.

Inversamente, el inconsciente debe situarse a nivel de elementos, de compuestos lógicos que son del orden del *lógos*, articulados bajo la forma de un *orthòs lógos* oculto en el núcleo del lugar donde para el sujeto se ejercen los pasos, las transferencias motivadas por la atracción y la necesidad, la inercia del placer, que harán valer para él, indiferentemente, tal signo más que tal otro —en la medida en que éste puede ve-

nir en sustitución del primer signo o, en cambio, puede transferírsele la carga afectiva ligada a una primera experiencia.

Vemos pues, en estos tres niveles, ordenarse tres órdenes, que son respectivamente los siguientes.

Hay primero, digamos, una sustancia o un sujeto de la experiencia psíquica, que corresponde a la oposición principio de realidad/principio del placer.

Hay luego un proceso de la experiencia que corresponde a la oposición del pensamiento con la percepción. ¿Qué vemos aquí? El proceso se divide según se trate de la percepción —ligada a la actividad alucinatoria, al principio del placer— o del pensamiento. Esto es lo que Freud llama realidad psíquica. Por un lado, es el proceso en tanto que proceso de ficción. Por otro, son los procesos de pensamiento por los que se realiza efectivamente la actividad tendencial, a saber, el proceso apetitivo —proceso de búsqueda, de reconocimiento y, como Freud lo explicó después, de nuevo hallazgo del objeto. Esta es la otra cara de la realidad psíquica, su proceso en tanto que inconsciente, que es también proceso de apetito.

Finalmente, a nivel de la objetivación o del objeto, se oponen lo conocido y lo desconocido. Porque lo conocido sólo puede ser conocido en palabras, lo desconocido se presenta como teniendo una estructura de lenguaje. Esto nos permite volver a plantear la pregunta de qué ocurre en lo tocante al nivel del sujeto.

Las oposiciones ficción/apetito, cognoscible/no-cognoscible, dividen pues lo que ocurre a nivel del proceso y a nivel del objeto. ¿Qué ocurre a nivel del sujeto? Debemos preguntarnos en qué consisten las dos vertientes a repartir en este nivel entre los dos principios.

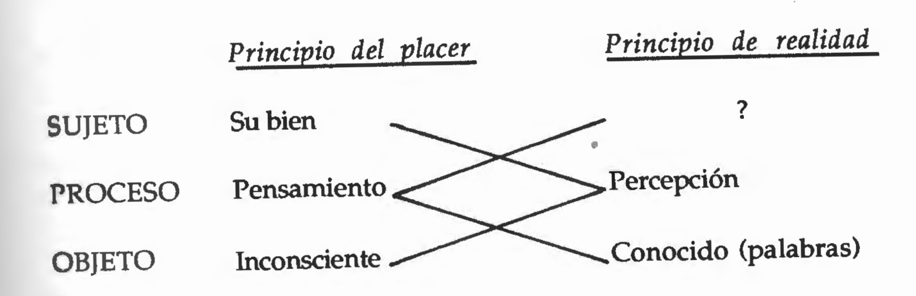
Pues bien, les propongo lo siguiente. Lo que a nivel del principio del placer se presenta al sujeto como sustancia, es su bien. En la medida en que el placer gobierna la actividad subjetiva, es el bien, la idea del bien la que lo sostiene. Por esta razón, desde siempre, quienes se dedican a la ética no pudieron dejar de intentar identificar estos dos términos, sin embargo tan fundamentalmente antinómicos, que son el placer y el bien.

Pero enfrente, ¿cómo calificar el sustrato de realidad de la operación subjetiva? Les propongo por el momento poner allí un punto de interrogación.

¿Cuál es la nueva figura que nos aporta Freud en la oposición principio de realidad/principio del placer? Es, seguramente, una figura pro-

blemática. Ni por un instante Freud piensa identificar la adecuación a la realidad con un bien cualquiera. En *El malestar en la cultura* nos dice —con toda seguridad la civilización, la cultura, le pide demasiado al sujeto. Si hay algo que se llama su bien y su felicidad, nada tiene que esperar para ello ni del microcosmos, vale decir de él mismo, ni del macrocosmos.

Con este punto de interrogación terminaré hoy.



25 DE NOVIEMBRE DE 1959

III

UNA RELECTURA DEL *ENTWURF*

Una ética, no una psicología.
Cómo se constituye la realidad.
Una topología de la subjetividad.

Encontré en mi camino ciertos puntos de la obra de Freud, y vieron la última vez la utilización especial que me vi llevado a hacer de esa obra curiosamente situada que es el *Entwurf*.

Saben las reservas que pueden tenerse respecto a la correspondencia con Fliess. No es una obra, el texto del que disponemos no está completo, pero ciertamente es algo muy precioso, especialmente los trabajos anexos, entre los cuales el *Entwurf* ocupa un lugar eminente.

1

El *Entwurf* es harto revelador de una especie de basamento de la reflexión freudiana. Su parentesco evidente con todas las formulaciones de su experiencia que Freud se vio conducido a dar luego, lo vuelven verdaderamente precioso.

Lo que dije acerca de él la vez pasada articulaba suficientemente desde qué ángulo se inserta en mi comentario de este año. Contrariamente a lo aceptado, creo que la oposición del principio del placer y del principio de realidad, la del proceso primario y el proceso secundario, son más del orden de la experiencia propiamente ética que del orden de la psicología.

Existió en Freud la percepción de la dimensión propia en la que se despliega la acción humana y no debe verse, en la apariencia de un ideal de reducción mecanicista que se confiesa en el *Entwurf*, más que la compensación, la contraparte del descubrimiento freudiano de los hechos de la neurosis, que es, desde el principio, percibida en la dimensión ética en la que ella se sitúa efectivamente. Nos lo muestra el primer plano que en ella ocupa el conflicto y que ese conflicto es, de entrada, digámoslo, masivamente de orden moral.

No es ésta una novedad tan grande. Todos los fabricantes de ética enfrentaron el mismo problema. Justamente esto es lo interesante de hacer la historia o la genealogía de la moral. No en el sentido de Nietzsche, sino como sucesión de éticas, es decir de la reflexión teórica sobre la experiencia moral. Se percata uno entonces de la significación central de los problemas tal como son formulados desde el origen y tal como se mantuvieron con cierta constancia.

¿Por qué, después de todo, fue necesario que los que se dedicaron a la ética retornasen siempre al problema enigmático de la relación del placer con el bien último en lo tocante a lo que dirige la acción humana en tanto que moral? ¿Por qué volver siempre a ese mismo tema del placer? ¿A qué se debe la exigencia interna que obliga a quien se dedica a la ética a intentar reducir las antinomias vinculadas con este tema? Al hecho de que el placer aparece en muchos casos como el término opuesto al esfuerzo moral y que, sin embargo, es necesario que encuentre en él la referencia última, aquella a la que debe reducirse a fin de cuentas el bien que orientaría la acción humana. Este es un ejemplo —no el único— de esa especie de nudo que se propone en la solución del problema. Nos instruye al mostrarnos la constancia con la cual el problema del conflicto se plantea en el interior de toda elaboración moral.

Freud no surge allí como un sucesor. Pero nos aporta algo de un peso inigualado, que cambia para nosotros los problemas de la posición ética hasta un punto del que no se ha tomado conciencia. A ello se debe que necesitemos referencias y ya aludí a algunas de las que deberemos tomar este año.

Hay que elegirlas bien, pues no vamos a colocar en un primer plano a todos los autores que hablaron de la moral. Hablé de Aristóteles porque creo que la *Etica a Nicómaco* es el primer libro verdaderamente articulado, hablando estrictamente, en torno al problema ético. Como saben, muchos otros, alrededor, antes, después, Aristóteles mismo, colocan en un primer plano el problema del placer. No examinaremos aquí

a Epicteto y a Séneca, pero hablaremos de la teoría utilitarista, en la medida en que es significativa del vuelco que culmina en Freud.

El interés del comentario que hacemos de ciertas obras, lo expresaré hoy en los mismos términos que aquellos de los que se sirve Freud en el *Entwurf* para designar algo que, a mi parecer al menos, está muy próximo al lenguaje que les enseñé en el curso de estos años a colocar en el primer plano del funcionamiento del proceso primario —*Bahnung*, facilitación—.

El discurso freudiano desbroza en el enunciado del problema ético algo que, por su articulación, nos permite llegar más lejos de lo que nunca se llegó en lo esencial del problema moral. Allí residirá la inspiración de nuestro progreso de este año; alrededor del término de realidad, del verdadero sentido de esta palabra, empleada siempre por nosotros de manera tan desconsiderada, se sitúa la potencia de la concepción de Freud y debe medirse la persistencia del nombre mismo de Freud en el despliegue de nuestra actividad analítica.

El interés ardiente que puede provocar la lectura del *Entwurf* no reside en la pobre contribucioncita a una fisiología fantaseosa que implica.

Este texto es, sin duda alguna, se les dirá, difícil, pero es también apasionante. Menos en francés que en alemán, pues la traducción francesa es extraordinariamente ingrata —carece permanentemente de precisión, de acento, de vibración. En suma, me veo obligado a evocar o a provocar el pesar de algunos de ustedes por no saber el alemán. En alemán es un texto de un brillo, de una pureza... un bosquejo aún perceptible, realmente asombroso. Los contornos de la traducción francesa lo borran y lo tornan gris. Hagan el esfuerzo de leerlo y verán cuán auténtica es mi observación de que se trata de algo muy diferente de una construcción de hipótesis —es el primer combate de Freud con el *pathos* mismo de la realidad que debe enfrentar en sus pacientes. Es esto —cerca de la cuarentena, descubre la dimensión propia, la vida profundamente significativa, de esa realidad.

No dirijo vuestra atención hacia este texto por una vana preocupación por la referencia textual. Pero, después de todo, ¿por qué no? Saben que, dado el caso, sé tomar mis libertades y mis distancias con el texto de Freud. Si les enseñé, por ejemplo, una doctrina de la prevalencia de un significante en la cadena inconsciente en el sujeto, es en la medida en que acentúo ciertos rasgos de nuestra experiencia. La presentación de anoche llamaba a eso, mediante una división a la que no adhiero enteramente, pero que expresa algo, la experiencia del contenido, a la cual le oponía el andamiaje de los conceptos. Pues bien, lo que les propongo este año no es simplemente ser fieles al texto freudiano y realizar su exégesis, como si ésta fuese la fuente de una verdad *ne varietur* que sería el modelo, el lecho, la vestimenta, a imponer a toda nuestra experiencia.

¿Qué haremos? Buscaremos el *phylum*, el despliegue de los conceptos en Freud —el *Entwurf*— el capítulo VII de la *Traumdeutung*, primera vez que publica la oposición proceso primario/proceso secundario y el modo en que concibe las relaciones de lo consciente, del preconsciente y del inconsciente —la introducción del narcisismo en esta economía—, luego lo que se llama la segunda tópica, con la valorización de las funciones recíprocas del yo, del superyó y del mundo exterior, que da una expresión acabada a cosas cuyos gérmenes nos sorprende ver ya en el *Entwurf* —finalmente, los textos ulteriores, centrados siempre alrededor del mismo tema, ¿cómo se constituye la realidad para el hombre?, a saber, el artículo de 1925 sobre la *Verneinung*, que tendremos que volver a ver, y *El malestar en la cultura*, malestar de la posición del hombre en el mundo. El término alemán es *Kultur* * e intentaremos aquí quizá delimitar su alcance exacto bajo la pluma de Freud, quien nunca recibe los conceptos de manera neutra, banal. El concepto siempre tiene para él un alcance verdaderamente asumido.

Pues bien, si captamos tan minuciosamente este año la evolución de la metapsicología freudiana, es porque podemos encontrar en ella la huella de una elaboración que refleja un pensamiento ético. Este está en el centro de nuestro trabajo, cualesquiera sean las dificultades que quizá tengamos para tomar conciencia de ello, y mantiene unido a todo ese mundo que representa la comunidad analítica, dispersión —que da a menudo la impresión de desparramo— de una intuición fundamental que es retomada, por cada uno, bajo uno de sus aspectos.

Si siempre volvemos a Freud es porque él partió de una intuición inicial, central, que es de orden ético. Creo esencial valorizarla para comprender nuestra experiencia, para animarla, para no extraviarnos en ella, para no dejar que se degrade. Por eso este año acometí este tema.

* El título del texto freudiano fue traducido al francés, igual que al inglés, como *civilización*. Tal no fue el caso en ninguna de las traducciones castellanas. [T.]

2

Tuve el placer la vez pasada de tener un eco, una suerte de respuesta. Entre ustedes, dos personas que están releyendo el *Entwurf* con otros fines —la elaboración de un vocabulario y quizá también por interés personal—, vinieron a decirme después de mi seminario la satisfacción que les había producido la manera en que yo había hablado de él y que justificaba un poco el interés de esta relectura.

Tampoco me cuesta ningún esfuerzo recordar, porque es para mí una preocupación lancinante, que este seminario es un seminario, y que convendría que no fuese sólo el significante seminario el que mantenga su derecho a esta denominación. Por eso le pedí a uno de ellos que viniese a decir las reflexiones que le inspiró la manera en que articulé la actualidad de este seminario con ese texto. Escucharán ustedes a Jean-Bertrand Lefèvre-Pontalis, pero ambos, Jean Laplanche también, están particularmente familiarizados con ese *Entwurf* que, como lo señalaba recién Valabrega, hay que tener verdaderamente fresco en la memoria para poder hablar de él de manera valedera. ¿Es esto muy cierto? No sé, pues uno termina percatándose de que no es tan complicado.

SR. LEFEVRE-PONTALIS: —*Debo disipar un pequeño malentendido. No soy para nada un especialista del* Entwurf *y no lo* he releído— *lo estoy leyendo. El Dr. Lacan me pidió que retomase ciertos puntos de su seminario de la semana pasada, en particular la cuestión de la relación con la realidad, a la que describió como muy problemática, incluso francamente paradójica en este texto original de Freud.* [Sigue la exposición del Sr. Lefèvre-Pontalis.]

3

Le agradezco lo que ha hecho usted hoy, que nos permitirá quizá inaugurar este año una escansión que tendrá, a la vez que me aporta ciertos relevos, ciertas pausas, una utilidad muy diferente.

Me parece que presentó usted con particular elegancia las aristas vivas de una cuestión donde el riesgo era perderse en detalles, riesgo

que, debo decirlo, es extraordinariamente tentador. En ciertos momentos, yo mismo lamenté que usted no entrase en el detalle de la posición de la *Bahnung* por un lado, de la *Befriedigunserlebnis* por otro, y que no nos haya proporcionado un repaso de la topología que supone el sistema φ, ψ, ϖ —quizá esto habría aclarado de todos modos las cosas. Pero es evidente que dedicaríamos a ello el trimestre, incluso un año, aunque más no fuese para rectificar toda la distorsión que la traducción inglesa aporta a a algunas de las intuiciones originales del *Entwurf*.

Me surge aquí, al azar, un ejemplo que cae ante mis ojos. *Bahnung* es traducido en inglés por *facilitation* *. Es claramente evidente que la palabra tiene un alcance estrictamente opuesto. *Bahnung* evoca la constitución de una vía de continuidad, una cadena y pienso incluso que esto puede ser comparado con la cadena significante, en la medida en que Freud dice que la evolución del aparato ψ reemplaza la cantidad simple por la cantidad más la *Bahnung*, es decir, su articulación. La traducción inglesa *facilitation* hace que la cosa se deslice completamente.

La traducción francesa fue hecha sobre el texto inglés, de forma tal que todas sus faltas han sido multiplicadas y verdaderamente hay casos en que su texto es absolutamente ininteligible comparado con un texto simple en alemán.

Creo, de todos modos, que usted enfatizó los puntos a los que se dirigirá la continuación de nuestras reuniones, que nos remitirán a la relación del principio de realidad y del principio del placer. Mostró usted muy bien su paradoja diciendo que el principio del placer no es susceptible de ninguna inscripción en una referencia biológica. Pero, después de todo, Dios mío, el misterio no es aquí tan grande, si vemos que este estado de hecho está sostenido en que la experiencia de satisfacción del sujeto está enteramente suspendida del otro, de aquel al que Freud designa con una expresión muy bella que usted no subrayó —lo lamento— el *Nebenmensch*. Tendré la oportunidad de hacerles algunas citas para mostrar que es por intermedio de ese *Nebenmensch*, en tanto que sujeto hablante, como todo lo que se relaciona con los procesos de pensamiento puede adquirir forma en la subjetividad del sujeto.

Les ruego se remitan a la doble columna que edifiqué ante ustedes la última vez, con su doble decusación. Este esquema que nos servirá hasta

* Es también traducido de este modo, como facilitación, en las ediciones castellanas del *Proyecto*. [T.]

el término de nuestra exposición, nos permite concebir la función del placer y de la realidad en una relación que tenemos siempre que ligar más íntimamente. Si la toman de otro modo, culminan en la paradoja que quizá usted enfatizó un poco demasiado hoy, a saber, que no hay ninguna razón plausible para que la realidad se haga escuchar y llegue a fin de cuentas a prevalecer —la experiencia nos lo muestra, demasiado sobreabundantemente para la especie humana que, hasta nuevo aviso, no está en vías de extinción. La perspectiva es exactamente la contraria. El placer sólo se articula en la economía humana en cierta relación con ese punto, sin duda dejado siempre vacío, enigmático, pero que presenta cierta relación con qué es la realidad para el hombre. Por aquí llegamos a aprehender cada vez más de cerca esa intuición, esa percepción de la realidad que anima todo el desarrollo del pensamiento freudiano. Freud plantea que el sistema ψ debe retener siempre cierto nivel de cantidad $Q\hat{\eta}$, que jugará hasta el final un papel esencial. La descarga, en efecto, no puede ser completa, alcanzar el nivel cero, al cabo de lo cual el aparato psíquico llegaría a un reposo último que no es ciertamente ni el objetivo ni el fin que puede concebirse como plausible para el funcionamiento del principio del placer. Freud se pregunta entonces —y la traducción lo deja escapar— cómo justificar que esa cantidad se mantenga en un determinado nivel, que es la regulación de todo.

Aludió usted quizás un poco rápidamente a la referencia del sistema ψ y del sistema φ. Si uno tiene relación con las excitaciones exógenas, no basta con decir que el otro tiene relación con las excitaciones endógenas. Una parte importante del sistema ψ se constituye justamente por la transformación de las cantidades Q brutas, que vienen del mundo exterior, en cantidades que no tienen nada de comparables con las que caracterizan al sistema ψ, y en las cuales este último organiza lo que le llega del sistema exterior y esto en el mismo sentido probablemente, de manera muy claramente expresada por Freud, que la elaboración de Fechner —se trata de la transformación de lo que es cantidad pura y simple en complicación. Freud utiliza incluso el término latino —*complicationes*.

Tenemos pues el esquema siguiente. Aquí, el sistema φ. Allí, el ψ, red extremadamente compleja susceptible de estrechamiento y también de *Aufbau*, es decir, de extensión. Entre ambos, a partir de este momento de elaboración, hay un franqueamiento, indicado incluso en el esquemita de Freud. Lo que llega aquí como cantidad, una vez fran-

queado cierto límite, se transforma completamente en lo que respecta a su estructura cuantitativa. Esta noción de estructura, de *Aufbau*, es dada por Freud como esencial. Distingue en ese aparato ψ su *Aufbau*, retener la cantidad, y su función, que es descargarla, *die Funktion der Abfuhr*. La función ya no es simplemente la de un circuito y su fluir aparece a este nivel como desdoblada.

Hay que darse cuenta claramente que este aparato nos es presentado como aislado en el ser vivo. Lo estudiado es el aparato nervioso y no la totalidad del organismo. Este es un punto extremadamente importante y cuya traducción nos parece totalmente evidente. Ella se le superpone, se sostiene de manera totalmente diferente de esas hipótesis de las que Freud habla muy bien diciendo que, cuando se gusta de ellas, sólo hay que tomarlas en serio una vez atenuada su arbitrariedad —*die Willkürlichkeit der Constructio ad hoc*. Es evidente para nosotros que ese aparato es esencialmente una topología de la subjetividad —de la subjetividad en la medida en que ella se edifica y se construye en la superficie de un organismo.

Existe también en el sistema ψ una parte importante que Freud distingue de la parte llamada núcleo, las *Spinalneuronen* que, ellas, están abiertas a una excitación endógena, aquella de cuyo lado no existe el aparato que transforma las cantidades.

Hay allí toda suerte de riquezas, que con el designio muy legítimo que tuvo usted de simplificar, no evocó. A título de relevo para lo que retomaré la vez próxima, yo lo haré.

Existe, por ejemplo, la noción de las *Schlüsselneuronen*, las que desempeñan cierta función en relación a la parte del ψ que está dirigida hacia lo endógeno y que recibe sus cantidades. Las *Schlüsselneuronen*, son un modo particular de descarga que se produce en el interior del sistema ψ. Pero, paradójicamente, esta descarga sólo tiene como función el aumentar aún la carga. A estas *Schlüsselneuronen* las llama también —y no creo que éste sea un lapsus— *motorische Neuronen*. Provocan excitaciones que se producen en el interior del sistema ψ, una serie de movimientos que nuevamente aumentan la tensión y que se encuentran consecuentemente en el principio de las neurosis actuales —problema que ha sido harto descuidado, pero que tiene para nosotros el mayor interés. Dejemos esto de lado. Lo importante es que todo lo que sucede aquí presenta la paradoja de estar en el lugar mismo donde reina el principio de la articulación por la *Bahnung*, el lugar también donde se produce todo el fenómeno alucinatorio de la percepción, de la falsa reali-

dad a la cual está predestinado, en suma, el organismo humano. En ese mismo lugar se forman, y de manera inconsciente, los procesos orientados y dominados por la realidad, en la medida en que se trata de que el sujeto vuelva a encontrar el camino de la satisfacción. En esta ocasión la satisfacción no podría ser confundida con el principio del placer. Esto es algo que asoma muy curiosamente al final de la tercera parte del texto. No pudo usted hacernos todo el recorrido de este texto tan rico. Cuando Freud traza el esbozo de lo que puede representar el funcionamiento normal del aparato él habla, no de reacción específica, sino de acción específica, como correspondiendo a la satisfacción. Hay un gran sistema detrás de esta *spezifische Aktion*, pues justamente ella sólo puede corresponder al objeto reencontrado. Este es el fundamento del principio de la repetición en Freud y deberemos retornar a él. A esta *spezifische Aktion* le faltará siempre algo. No se distingue allí de lo que sucede en el momento en que se produce la reacción motriz, pues ella es efectivamente reacción, acto puro, descarga de una acción.

Hay allí todo un largo pasaje que tendré oportunidad de retomar y de destilarles. No hay comentario más vívido de ese intervalo tan inherente a la experiencia humana, de esa distancia que se manifiesta en el hombre entre la articulación del anhelo y lo que sucede cuando su deseo emprende el camino de realizarse. Freud articula por qué hay siempre allí algo que está muy lejos de la satisfacción y que no entraña los caracteres buscados en la acción específica. Y termina con la palabra —creo que es la última de su ensayo— de cualidad monótona. En relación con todo aquello que el sujeto persigue, lo que puede producirse en el dominio de la descarga motora siempre tiene un carácter reducido.

No podemos dejar de dar a esta observación la sanción de la experiencia moral más profunda.

Para concluir hoy este punto, dirigiré vuestro pensamiento hacia la analogía que hay entre, por un lado, la búsqueda de una cualidad arcaica, diré casi regresiva, de placer indefinible, que anima toda la tendencia inconsciente y, por otro, lo que puede haber en ella de realizado y de satisfactorio en el sentido más acabado, en el sentido moral como tal.

Esto es mucho más que una analogía y alcanza una profundidad que quizá nunca fue hasta el presente articulada como tal.

2 DE DICIEMBRE DE 1959

IV

DAS DING

Sache und Wort.
Niederschriften.
Nebenmensch.
Fremde.

Intentaré hablarles hoy de la cosa —*das Ding*.

Si introduzco este término, es porque hay ciertas ambigüedades, ciertas insuficiencias en lo concerniente al verdadero sentido en Freud de la oposición entre principio de realidad y principio del placer —es decir, de aquello en cuya pista intento introducirlos este año, para hacerles comprender su importancia para nuestra práctica en tanto que ética, y cómo esas ambigüedades se deben a algo que es del orden del significante e incluso del orden lingüístico. Es necesario aquí un significante concreto, positivo, particular, y no veo qué puede corresponder en la lengua francesa —le estaré agradecido a quienes estos comentarios estimulen suficientemente como para proponerme una solución—, a la oposición en alemán, sutil y que no es fácil poner de manifiesto, de los dos términos que dicen *la cosa* — *das Ding* y *die Sache*.

1

En francés tenemos tan sólo una palabra, la palabra *la cosa*, que deriva del latín *causa*. Su referencia etimológica jurídica indica lo que se

presenta para nosotros como la envoltura y la designación de lo concreto. No lo duden —en la lengua alemana la cosa no se dice menos, en su sentido original, como operación, deliberación, debate jurídico. *Das Ding* puede apuntar, no tanto a la operación judicial misma, sino a la agrupación que la condiciona, el *Volksversammlung*.

No crean que esta promoción de la etimología —conforme por lo demás con lo que Freud nos recuerda todo el tiempo, que para reencontrar la huella de la experiencia acumulada de la tradición, de las generaciones, la profundización lingüística es el vehículo más certero de la transmisión de una elaboración que marca la realidad psíquica—, no crean que estos atisbos, que estos sondeos etimológicos, sean lo que preferimos para guiarnos. El empleo actual, la delimitación del uso del significante en su sincronía, nos es infinitamente más precioso. Le adjudicamos mucho más peso al modo en que *Ding* y *Sache* son utilizadas corrientemente.

Por otra parte, si nos remitimos a un diccionario etimológico, encontraremos que *Sache* se refiere también en su origen a una operación jurídica. La *Sache* es la cosa cuestionada jurídicamente o, en nuestro vocabulario, el paso al orden simbólico, de un conflicto entre los hombres.

Sin embargo, ambos términos no son absolutamente equivalentes. Y asimismo han podido notar, por ejemplo, en los comentarios de la última vez del Sr. Lefèvre-Pontalis, la cita, meritoria de su parte pues no sabe alemán, de los términos cuyo realce incluyó en su exposición, para preguntarse acerca de los mismos, diría, en contra de mi doctrina. Se trata de ese pasaje del artículo de Freud, *Lo inconsciente*, donde la representación de las cosas, *Sachvorstellung*, se opone todas las veces a la de las palabras, *Wortvorstellung*.

No entraré hoy en la discusión de lo que permitía responder a ese pasaje a menudo invocado, al menos como un punto de interrogación, por aquellos entre ustedes a quienes mis lecciones incitan a leer a Freud, y que les parece resulta una objeción al acento que pongo en la articulación significante como dando la verdadera estructura del inconsciente. Este pasaje se presenta como contrariándola, al oponer la *Sachvorstellung*, como perteneciente al inconsciente, a la *Wortvorstellung*, como perteneciente al preconsciente. Quisiera rogarles solamente a quienes se detienen en ello —no es quizá la mayoría de ustedes la que va a buscar en el texto de Freud el control de lo que les adelanto aquí en mi comentario— que lean de una vez, de un tirón, el artículo *Die Verdrängung*, *La represión*, que precede al artículo sobre lo inconsciente,

luego ese artículo mismo, antes de llegar en él a ese pasaje. A los demás, les indico que se relaciona expresamente con la pregunta que le plantea a Freud la actitud esquizofrénica, es decir, la prevalencia extraordinariamente manifiesta de las afinidades de palabra en lo que se podría llamar el mundo esquizofrénico.

Todo lo precedente me parece que sólo puede conducir en una única dirección, a saber, que todo aquello sobre lo que opera la *Verdrängung* son significantes. En torno a una relación del sujeto con el significante se organiza la posición fundamental de la represión. Solamente a partir de allí, subraya Freud, es posible hablar, en el sentido analítico del término, en sentido riguroso y, diríamos nosotros, operativo, de inconsciente y de consciente. Se percata luego de que la posición particular del esquizofrénico nos enfrenta, de manera más aguda que cualquier otra forma neurótica, con el problema de la representación.

Tendremos quizá oportunidad, en lo que seguirá, de volver a este texto, pero observen que al dar la solución que parece proponer oponiendo la *Wortvorstellung* a la *Sachvorstellung*, surge una dificultad, una *impasse*, que Freud mismo subraya y que se explica por el estado de la lingüística en su época. Comprendió y formuló admirablemente empero la distinción que debe hacerse entre la operación del lenguaje como función, a saber, el momento en que ella se articula y desempeña en efecto un papel esencial en el preconsciente, y la estructura del lenguaje, según la cual se ordenan los elementos puestos en juego en el inconsciente. Entre ambos se establecen esas coordinaciones, esas *Bahnungen*, esa puesta-en-cadena que domina su economía.

Acabo de hacer un desvío demasiado largo, porque quiero limitarme hoy a esta observación que, en todo caso, Freud habla de *Sachvorstellung* y no de *Dingvorstellung*. Asimismo, no en vano las *Sachvorstellungen* están ligadas con las *Wortvorstellungen*, mostrándonos así que hay una relación entre cosa y palabra. La paja de la palabra sólo aparece en la medida en que hemos separado de ella el grano de las cosas y es primero esta paja la que llevó ese grano.

No quiero ponerme aquí a elaborar una teoría del conocimiento, pero es muy evidente que las cosas de un mundo humano son cosas de un universo estructurado en palabra, que el lenguaje, que los procesos simbólicos dominan, gobiernan todo. Cuando nos esforzamos en sondear el límite del mundo animal y el mundo humano surge —y este fenómeno sólo puede ser un tema de asombro para nosotros— hasta qué punto el proceso simbólico como tal es inoperante en el mundo animal. Una dife-

rencia de inteligencia, de flexibilidad y de complejidad de los aparatos no podría ser el único mecanismo para designar esta ausencia.

Es imposible resolver en términos de psicología el modo en que el hombre está capturado en los procesos simbólicos, modo al que ningún animal tiene un acceso semejante. Esto implica que tengamos en primer término un conocimiento completo, estricto, de qué quiere decir este proceso simbólico.

La *Sache* es efectivamente la cosa, producto de la industria o de la acción humana en tanto que gobernada por el lenguaje. Por implícitas que ellas sean primero en la génesis de esta acción, las cosas están siempre en la superficie, siempre al alcance de ser explicitadas. En la medida en que es subyacente, implícita en toda acción humana, la actividad cuyos frutos son las cosas es del orden del preconsciente, o sea de algo que nuestro interés puede hacer llegar a la conciencia, a condición de que hagamos recaer sobre ellas suficientemente nuestra atención, que las notemos. La palabra está allí en posición recíproca, en tanto que se articula, que viene aquí a explicarse con la cosa, en tanto que una acción, ella misma dominada por el lenguaje, incluso por el mandamiento, habrá desprendido y hecho nacer ese objeto.

Sache y *Wort* están pues estrechamente vinculadas, forman una pareja. *Das Ding* se sitúa en otra parte.

Quisiera mostrarles hoy, en la vida y en ese principio de realidad que Freud hace entrar en juego al inicio de su pensamiento y hasta su término, a ese *das Ding*. Les señalaré su indicación en determinado pasaje del *Entwurf* sobre el principio de realidad y en el artículo *Die Verneinung*, *La negación*, donde es un punto esencial.

Ese *das Ding* no está en la relación de algún modo reflejada, en la medida en que ella es explicitable, que hace que el hombre cuestione sus palabras como refiriéndose a las cosas que, sin embargo, éstas crearon. Hay en *das Ding* otra cosa.

Lo que hay en *das Ding* es el verdadero secreto. Pues existe un secreto de ese principio de realidad cuya paradoja les señaló Lefèvre-Pontalis la última vez. Si Freud habla de principio de realidad es para mostrárnoslo desde cierto ángulo siempre mantenido en jaque y sólo logrando hacerse valer de modo marginal, y por una suerte de presión de la que podría decirse, si las cosas no fuesen infinitamente más lejos, que es lo que Freud en el texto alemán llama, no como se dice a menudo para subrayar el papel del proceso secundario, las necesidades vitales, sino *die Not des Lebens*. Fórmula infinitamente más fuerte.

Algo que quiere. *La* necesidad y no *las* necesidades. La presión, la urgencia. El estado de *Not* es el estado de urgencia de la vida.

Ese *Not des Lebens* interviene a nivel del proceso secundario, pero de una manera más profunda que por esa actividad correctiva, para determinar el nivel $Q\dot{\eta}$, la cantidad de energía conservada por el organismo en función de la respuesta y que es necesaria para la conservación de la vida. Obsérvenlo bien, a nivel del proceso secundario se ejerce el nivel de esta determinación necesaria.

Retomemos el principio de realidad que es pues invocado bajo la forma de su incidencia de necesidad*. Esta observación nos pone en la vía de lo que llamo su secreto, que es el siguiente —a partir del momento en que intentamos articularlo para hacerlo depender del mundo físico al que el designio de Freud parece exigir remitirlo, resulta claro que el principio de realidad funciona de hecho como aislando al sujeto de la realidad.

No encontramos ahí nada más que aquello que, en efecto, la biología nos enseña, a saber, que la estructura de un ser vivo está dominada por un proceso de homeostasis, de aislamiento en relación a la realidad.

¿Es esto todo lo que nos dice Freud cuando nos habla del funcionamiento del principio de realidad? En apariencia, sí. Y nos muestra que ni el elemento cuantitativo ni el elemento cualitativo, en la realidad pasan al reino —es el término que emplea, *Reich*— del proceso secundario.

La cantidad externa entra en contacto con el aparato llamado sistema φ, es decir, aquello que del conjunto neuronal está dirigido directamente hacia el exterior, digamos en líneas generales, las terminaciones nerviosas a nivel de la piel, de los tendones, incluso de los músculos o los huesos, la sensibilidad profunda. Todo está hecho para que esa cantidad Q sea netamente interceptada, detenida, en relación a lo que será mantenido de otra cantidad, $Q\dot{\eta}$, la cual determina el nivel que distingue al aparato ψ en el conjunto neuronal. Pues el *Entwurf* es la teoría de un aparato neuronal, respecto al cual el organismo permanece exterior, al igual que el mundo externo.

Pasemos a la cualidad. Aquí también, el mundo externo no pierde toda cualidad, pero ésta llega a inscribirse, como lo muestra la teoría de los órganos sensoriales, de manera discontinua, según una escala cor-

* En este punto del texto se usa la palabra *nécessité*; necesidad en su sentido lógico, y no *besoin*, que remite a la necesidad biológica como tal. [T.]

tada en ambas extremidades y abreviada de acuerdo con los diferentes campos del sensorio involucrados. Un aparato sensorial, nos dice Freud, no desempeña únicamente el papel de un extinguidor o de un amortiguador, como el aparato φ en general, sino el papel de un tamiz.

Freud no se interna más lejos aquí en las tentativas de solución que dependen del fisiólogo, del que escribe, como el Sr. Piéron, *La sensación, guía de vida.* La cuestión de saber si la elección es realizada de tal o cual manera en el campo pertinente para provocar percepciones visuales, auditivas u otras, no es emprendida de ningún modo. Solamente tenemos ahí la noción de una profunda subjetivación del mundo exterior —algo tría, tamiza, de tal suerte que la realidad no es percibida por el hombre, al menos en estado natural, espontáneo, más que bajo una forma profundamente elegida. El hombre tiene que ver con trozos escogidos de la realidad.

A decir verdad, ésta sólo interviene en una función que, en relación a la economía del conjunto, está localizada —no concierne a la cualidad en tanto que ella nos informaría más profundamente, en tanto que alcanzaría una esencia, sino a los signos. Freud sólo los hace intervenir en la medida en que son *Qualitätszeichen*, pero la función de signo no importa tanto en relación a la cualidad, opaca y enigmática. Es un signo en la medida en que nos avisa de la presencia de algo que se relaciona efectivamente con el mundo exterior señalándole a la conciencia que se enfrenta con dicho mundo exterior.

Ese mundo exterior es la cosa con la que tiene que arreglárselas y con la cual, desde que hay hombres, que piensan e intentan una teoría del conocimiento, intentó arreglárselas. Freud no se interna más en el problema, salvo para decir que es ciertamente muy complejo y que estamos muy lejos de poder siquiera esbozar la solución de qué puede determinar orgánicamente con precisión su génesis particular.

Pero a partir de aquí, ¿se refiere a esto Freud cuando nos habla del principio de realidad? ¿Esa realidad no es después de todo la que nos hacen palpar los teóricos de cierto conductismo? —la que representa las suertes de un organismo frente a un mundo donde sin duda hay con qué nutrirse, algunos de cuyos elementos puede asimilar, pero que está hecho en principio de azares, de encuentros, caótico. ¿Acaso es esto realmente todo lo que Freud articula cuando nos habla del principio de realidad?

Esta es la pregunta que hoy les propongo con la noción de *das Ding.*

2

Antes de entrar en ella, vuelvo atrás para hacerles observar qué implica el cuadrito de dos columnas que introduje hace dos semanas.

En una columna, el *Lustprinzip*, en la otra el *Realitätsprinzip*. Lo que es inconsciente funciona del lado del principio del placer. El principio de realidad domina lo que, consciente o preconsciente, se presenta en todo caso en el orden del discurso reflexivo, articulable, accesible, que sale del preconsciente. Les hice observar que los procesos de pensamiento, en la medida en que los domina el principio del placer, son inconscientes, Freud lo subraya. No llegan a la conciencia sino en la medida en que se puede verbalizarlos, en que una explicación reflexiva los pone al alcance del principio de realidad, al alcance de una conciencia en tanto que perpetuamente despierta, interesada mediante la catexia de atención en sorprender algo que puede producirse, para permitirle orientarse en relación al mundo real.

En sus propias palabras, el sujeto, de manera precaria, llega a captar las astucias gracias a las que logran engranarse en su pensamiento sus ideas, las cuales emergen a menudo de manera harto enigmática. La necesidad de hablarlas, de articularlas, introduce entre ellas un orden a menudo artificial. Freud gustaba enfatizar este punto diciendo que uno siempre encuentra razones para ver surgir en sí mismo tal disposición, tal humor, uno tras el otro, sin que nada, después de todo, nos confirme que el verdadero mecanismo de esta emergencia sucesiva nos sea dado. Aquí precisamente está lo que el análisis aporta a nuestra experiencia.

Hay siempre una sobreabundancia de razones para hacernos creer en no sé qué racionalidad de la sucesión de las formas endopsíquicas. Sin embargo, en la mayoría de los casos, su verdadera ligazón puede ser captada, lo sabemos, en un lugar muy diferente.

Entonces, el proceso de pensamiento, en la medida en que de todos modos en él progresa el acceso a la realidad, el *Not des Lebens*, que mantiene en cierto nivel la carga del aparato —se encuentra en el campo del inconsciente. Sólo nos es accesible por el artificio de la palabra articulada. Freud llega a decir que es en la medida en que las relaciones son habladas, en que escuchamos hablar, en que hay *Bewegung*, movimiento de la palabra —no creo que el uso de este término sea corriente en alemán y Freud no la emplea en balde sino para subrayar lo extraño de la noción sobre la que insiste, en la medida en que ese *Be-*

wegung se anuncia en el sistema ω algo puede ser conocido de aquello que, en algún grado, se intercala en el circuito que, a nivel del aparato *Q*, tiende ante todo a descargarse en movimiento para mantener la tensión en el nivel más bajo.

De lo que está involucrado en el proceso de *Abfuhr* y entra bajo el signo del principio del placer, el sujeto consciente no aprehende nada, salvo en la medida en que hay algo centrípeto en el movimiento, en que hay impresión de movimiento para hablar, impresión de esfuerzo. Y esto se limitaría a una percepción oscura, capaz como máximo de oponer en el mundo las dos grandes cualidades, que Freud no deja de calificar de monótonas, lo inmóvil y lo móvil, lo que puede moverse y lo que es imposible de mover, si no hubiese ciertos movimientos de estructura diferente, los movimientos articulados de la palabra. Esto es algo que todavía participa de la monotonía, de la palidez, de la falta de color, pero por allí le llega a la conciencia todo lo relacionado con los procesos de pensamiento, con esos menudos ensayos de los senderos de *Vorstellung* en *Vorstellung*, de representación en representación, alrededor de los que el mundo humano se organiza. En la medida en que algo en el circuito sensación-motricidad llega a interesar a cierto nivel el sistema ψ, algo es retroactivamente percibido, se hace sensible, bajo la forma de *Wortvorstellung*.

Es así como el sistema de la conciencia, el sistema ω, puede registrar algo de lo que ocurre en el psiquismo —Freud alude a ello en varias oportunidades , siempre con prudencia y a veces con ambigüedad, como percepción endopsíquica.

Acentuemos nuevamente de qué se trata aquí en el sistema ψ. Freud aísla, desde el *Entwurf*, un sistema del *Ich*. Deberemos ver sus metamorfosis y transformaciones en los desarrollos ulteriores de la teoría, pero se presenta de entrada con toda la ambigüedad que Freud restablecerá en él más tarde diciendo que el *Ich* es en gran parte inconsciente.

El *Ich* es definido estrictamente en *Einführung des Ich*, como un sistema uniformemente cargado con algo que tiene una *Gleichbesetzung* —Freud no escribió este término, pero estoy en la corriente de lo que expresa al evocar una carga igual, uniforme. Hay en el sistema ψ algo que se constituye como *Ich*, y que es *ein Gruppe von Neuronen (...) die konstant besetzt ist, also dem durch die sekundäre Funktion erforderten Vorratsträger entspricht* —el término *Vorrat* es aquí especialmente repetido. El mantenimiento de dicha carga caracteriza allí una fun-

ción reguladora. Y hablo aquí de función. Si hay inconsciente, éste realmente es el *Ich* en tanto que es aquí inconsciente en función y en tanto que es reglado por esa *Besetzung*, esa *Gleichbesetzung*, tenemos que ver con él. A ello se debe el valor de esa decusación en la que insisto; que veremos mantenida en su dualidad en el curso del desarrollo del pensamiento de Freud.

Ahora bien, el sistema que percibe, que registra y que se llamará más tarde *Wahrnehmungsbewusstsein*, no está a nivel del yo en tanto que mantiene igual y uniforme y, en la medida de lo posible, constante, la *Besetzung* que regula el funcionamiento del pensamiento. La conciencia está en otro lado, es un aparato que es necesario que Freud invente, que nos dice es intermedio entre el sistema ψ y el sistema φ y que, al mismo tiempo, todo en el texto nos impone no colocar en el límite entre ambos. Pues el sistema ψ penetra directamente, sin duda a través de un aparato, se ramifica directamente en el sistema φ, en el cual sólo abandona una parte de la cantidad que le aporta.

El sistema ω, funciona en otro lado y en una posición más aislada, menos situable que cualquier otro aparato. En efecto, las neuronas ω no recogen su energía de la cantidad externa, dice Freud, como máximo puede concebirse que ellas *sich die Periode aneignen*, se apropien de su período. A ello aludía recién al hablar de la elección del aparato sensorial. Desempeña allí un papel de guía en relación a las contribuciones que aportan los *Qualitätszeichen*, para permitir, al menor paso, todos esos puntos de partida que se individualizan como atención sobre tal o cual punto elegido del circuito y que permitirán una mejor aproximación en relación al proceso que la que el principio del placer tendería a realizar automáticamente.

Algo impacta desde que Freud intenta articular la función de este sistema, a propósito de esa pareja, de esa unión que parece una coalescencia, de la *Wahrnehmung*, la percepción, con la *Bewusstsein*, la conciencia, expresada por el símbolo W-Bw. Les ruego se remitan a la carta 52 —Lefèvre-Pontalis la vez pasada observaba que yo me había servido de ella en varias oportunidades— en la que Freud comienza, en sus confidencias con Fliess, a aportar la concepción que hay que hacerse del funcionamiento del inconsciente. Toda su teoría de la memoria gira en torno a la sucesión de las *Niederschriften*, de las inscripciones. La exigencia fundamental de todo este sistema es ordenar en una concepción coherente del aparato psíquico los diversos campos de lo que efectivamente ve funcionar en las huellas mnésicas.

En la carta 52, la *Wahrnehmung*, es decir la impresión del mundo externo en bruto, original, primitiva, está fuera del campo que corresponde a una experiencia apreciable, es decir efectivamente inscrita en algo que es realmente sorprendente que Freud lo exprese, en el origen de su pensamiento, como una *Niederschrift*, algo que se propone entonces no simplemente en términos de *Prägung* y de impresión, sino en el sentido de algo que hace signo y que es del orden de la escritura —no soy yo quien le hizo elegir ese término.

La primera *Niederschrift* se produce a determinada edad, que su primera aproximación le hace colocar antes de los cuatro años, poco importa. Más tarde, hasta los ocho años, otra *Niederschrift*, más organizada, organizada en función de recuerdos, parecerá constituir más especialmente un inconsciente. Poco importa si Freud se equivoca o no —vimos después que podría hacerse remontar mucho más atrás el inconsciente y su organización de pensamiento. Lo que importa es que luego, tenemos el nivel del *Vorbewusstsein*, luego el de la *Bewusstsein* en tanto no es ya la indicación de un tiempo sino de un término. En otras palabras, la elaboración que nos hace progresar de una significación del mundo a una palabra que puede formularse, la cadena que va del inconsciente más arcaico hasta la forma articulada de la palabra en el sujeto, todo esto sucede entre *Wahrnehmung y Bewusstsein*, como se dice entre cuero y carne. El progreso en el que Freud se interesa se ubica pues en algún lugar que, desde el punto de vista de la topología subjetiva, no debe identificarse demasiado con un aparato neuronal. Lo que sucede entre *Wahrnehmung y Bewusstsein* debe de todos modos tener que ver, porque así lo representa Freud, con el inconsciente —esta vez no solamente en función, sino en *Aufbau*, en estructura, como se expresa él mismo al establecer su oposición.

En otros términos, en la medida en que la estructura significante se interpone entre la percepción y la conciencia el inconsciente interviene, el principio del placer interviene, ya no como *Gleichbesetzung*, función del mantenimiento de cierta carga, sino en tanto que concierne a las *Bahnungen*. La estructura de la experiencia acumulada yace y queda inscrita allí.

A nivel del *Ich*, del inconsciente en función, algo se regla, que tiende a alejar el mundo externo. En cambio, lo que se ejerce a nivel de la *Übung* es descarga —y volvemos a encontrar aquí el mismo entrecruzamiento que en la economía total del aparato. La estructura regla la descarga, la función la retiene. Freud también la llama el *Vorrat*, la

provisión —es la palabra que utilizó para designar el armario de provisiones, *Vorratskammer*, de su propio inconsciente. *Vorratsträger* es el *Ich* como el soporte de cantidad y de energía que constituye el núcleo del aparato psíquico.

Sobre esta base, entra en juego lo que veremos ahora funcionar como la primera aprehensión de la realidad por el sujeto. Y es aquí donde interviene esa realidad que tiene relación con el sujeto del modo más íntimo —el *Nebenmensch*. Fórmula cabalmente asombrosa, en la medida en que articula poderosamente lo marginal y lo similar, la separación y la identidad.

Sería necesario que les lea todo el pasaje, pero me contentaré con el *culmen*. *—Así el complejo del* Nebenmensch *se separa en dos partes, una de las cuales se impone por un aparato constante, que permanece unido como cosa—* als Ding.

Esto es lo que la detestable traducción de la que disponen en francés hace perder diciendo que *algo queda como todo coherente*. De ningún modo se trata de una alusión a un todo coherente que ocurriría por la transferencia del verbo al sustantivo, todo lo contrario. El *Ding* es el elemento que es aislado en el origen por el sujeto, en su experiencia del *Nebenmensch*, como siendo por naturaleza extranjero, *Fremde*. El complejo del objeto está en dos partes, hay división, diferencia en el enfoque del juicio. Todo lo que en el objeto es cualidad, puede ser formulado como atributo, cae dentro de la carga del sistema ψ y constituye las *Vorstellungen* primitivas alrededor de las cuales se jugará el destino de lo que está reglado según las leyes del *Lust* y del *Unlust*, del placer y del displacer, en lo que se puede llamar las informaciones primitivas del sujeto. *Das Ding* es algo totalmente diferente.

Esta es una división original de la experiencia de la realidad. La volvemos a encontrar en la *Verneinung*. Remítanse al texto, volverán a encontrar con el mismo alcance, la misma función de aquello que, desde el interior del sujeto, resulta llevado en el origen a un primer exterior —un exterior nos dice Freud, que nada tiene que ver con esa realidad en la que el sujeto deberá más tarde ubicar los *Qualitäszeichen*, que le indican que está en el camino adecuado para la búsqueda de su satisfacción.

Esto es algo que, antes de la prueba de esa búsqueda, plantea su término, su objetivo y su mira. Esto es lo que Freud nos designa cuando nos dice *que el objetivo primero y más cercano de la prueba de realidad no es encontrar en la percepción real un objeto que corresponda a lo que el*

sujeto se representa en ese momento, sino volver a encontrarlo, testimoniarse que está aún presente en la realidad.

El *Ding* como *Fremde*, extranjero e incluso hostil a veces, en todo caso como el primer exterior, es aquello en torno a lo cual se organiza todo el andar del sujeto. Sin ninguna duda es un andar de control, de referencia, ¿en relación a qué? —al mundo de sus deseos. Hace la prueba de que algo después de todo, está realmente ahí, que hasta cierto grado, puede servir. ¿Servir para qué? Nada más que para ubicarse en relación a ese mundo de anhelos y de espera, orientado hacia lo que servirá, dada la oportunidad, para alcanzar a *das Ding*. Este objeto estará allí cuando todas las condiciones estén cumplidas, a fin de cuentas —obviamente, es claro que lo que se trata de encontrar no puede volver a ser encontrado. El objeto está perdido como tal por naturaleza. Nunca será vuelto a encontrar. Esperando algo mejor o peor, alguna cosa está allí, pero esperándolo.

El mundo freudiano, es decir el de nuestra experiencia, entraña que ese objeto, *das Ding*, en tanto que Otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar. Como mucho se lo vuelve a encontrar como nostalgia. Se vuelven a encontrar sus coordenadas de placer, no el objeto. En este estado de anhelarlo y de esperarlo, será buscada, en nombre del principio del placer, la tensión óptima por debajo de la cual ya no hay ni percepción ni esfuerzo.

A fin de cuentas, sin algo que lo alucine como sistema de referencia, ningún mundo de la percepción llega a ordenarse de modo valedero, a constituirse de manera humana. El mundo de la percepción nos es dado por Freud como dependiente de esa alucinación fundamental sin la cual no habría ninguna atención disponible.

3

Llegamos ahora a la noción de *spezifische Aktion*, de la que Freud habla tantas veces, y que querría aclararles aquí. En efecto, hay una ambigüedad en la *Befriedigungserlebnis*. Lo buscado es el objeto en relación al cual funciona el principio del placer. Este funcionamiento está en el paño, en la trama, es el soporte al que se refiere toda experiencia práctica. Pues bien, ¿cómo concibe Freud esta experiencia, esta acción específica?

Aquí hay que leer su correspondencia con Fliess para captar bien su

alcance y, especialmente, esa carta 52 que no ha terminado de librarnos sus secretos. Dice —el acceso histérico no es una descarga. Advertencia a quienes experimentan siempre la necesidad de colocar en primer plano la incidencia de la cantidad en la función del afecto. No hay campo más favorable que el de la histeria para mostrar hasta qué punto el hecho en el encadenamiento de los acontecimientos psíquicos es una contingencia correlativa. De ningún modo es una descarga, *sondern eine Aktion*, sino una acción que es *Mittel zur Reproduktion von Lust*.

Veremos aclararse allí lo que Freud llama una acción. El carácter propiamente original de toda acción es ser *Mittel*, medio de reproducción. Al menos en su raíz ella es esto, *Das ist er [der hysterische Anfall] wenigstens in der Wurzel*. Por otro lado, *sonst motiviert er sich vor dem Vorbewussten mit allerlei Gründen*, ella puede motivarse en fundamentos de todo tipo que son tomados a nivel del preconsciente.

Qué es en su esencia, Freud nos lo revela inmediatamente después, y nos ilustra al mismo tiempo qué quiere decir la acción como *Mittel zur Reproduktion*. En el caso de la histeria, de la crisis de llanto, todo está calculado, reglado, como anclado en *den Anderen*, el Otro, el Otro prehistórico, inolvidable, que nadie nunca más alcanzará después.

Lo que encontramos articulado aquí nos permite una primera aproximación de lo que está en juego en la neurosis y comprender su correlato, su término regulador. Si el fin de la acción específica que apunta a la experiencia de satisfacción es reproducir el estado inicial, volver a encontrar a *das Ding*, el objeto, comprendemos muchos modos de comportamiento neurótico.

La conducta de la histérica, por ejemplo, tiene como objetivo recrear un estado centrado por el objeto, en tanto ese objeto, *das Ding*, es, como escribe Freud en algún lado, el soporte de una aversión. En tanto el objeto primero es objeto de insatisfacción se ordena el *Erlebnis* específico de la histérica.

En el polo opuesto —la distinción es de Freud y no cabe abandonarla en la neurosis obsesiva, el objeto en relación al cual se organiza la experiencia de fondo, la experiencia de placer, es un objeto que, literalmente, aporta demasiado placer. Freud lo percibió muy bien y ésta fue su primera percepción de la neurosis obsesiva. Lo que indica y significa el comportamiento del obsesivo, en sus senderos diversos y en todos sus arroyuelos, es que siempre se regula para evitar lo que el sujeto ve a menudo bastante claramente como siendo el objetivo y el fin de su de-

seo. La motivación de esta evitación es extraordinariamente radical, porque el principio del placer efectivamente tiene un modo de funcionamiento que es justamente evitar el exceso, el placer en demasía.

Para ir rápido —tan rápido como Freud en sus primeras percepciones de la realidad ética, en tanto ésta funciona en el sujeto con el que se enfrenta— evocaré la posición del sujeto en la tercera de las grandes categorías que Freud discierne primero —histeria, neurosis obsesiva y paranoia. En la paranoia, cosa curiosa, Freud nos aporta este término, que les ruego mediten en su surgimiento primordial, *Versagen des Glaubens.* En ese primer extraño, respecto al cual el sujeto debe ubicarse de entrada, el paranoico no cree.

La utilización del término creencia me parece acentuada en un sentido menos psicológico de lo que parecería de entrada. La actitud radical del paranoico, tal como Freud la designa, involucra el modo más profundo de la relación del hombre con la realidad, a saber, lo que se articula como la fe. Pueden ver aquí fácilmente cómo se establece el vínculo con otra perspectiva, que llega a su encuentro —ya se las designé diciéndoles que el mecanismo de la paranoia es esencialmente rechazo de cierto apoyo en el orden simbólico, de ese apoyo específico alrededor del cual puede hacerse —lo veremos en las reuniones siguientes— la división en dos vertientes de la relación con *das Ding.*

Das Ding es originalmente lo que llamaremos el fuera-de-significado. En función de ese fuera-de-significado y de una relación patética con él, el sujeto conserva su distancia y se constituye en un modo de relación, de afecto primario, anterior a toda represión. Toda la primera articulación del *Entwurf* se hace en torno a esto. La represión, no lo olvidemos, es aún problemática para Freud y todo lo que luego dirá sobre la represión no puede concebirse, en su extraordinario refinamiento, sino como respondiendo a la necesidad de comprender la especificidad de la represión en relación a todas las otras formas de la defensa.

Pues bien, aquí en relación a ese *das Ding* original se realiza la primera orientación, la primera elección, el primer emplazamiento de la orientación subjetiva, que llamaremos en este caso *Neurosenwahl,* la elección de la neurosis. Esta primera muda regulará desde entonces toda la función del principio del placer.

Nos queda aún por ver que en el mismo lugar se organiza algo que es a la vez lo opuesto, lo inverso y lo idéntico y que, en último término, se sustituye a esa realidad muda que es *das Ding* —a saber la realidad que comanda, que ordena. Esto es lo que asoma en la filosofía de al-

guien que, mejor que nadie, entrevió la función de *das Ding,* aunque sólo la abordó por las vías de la filosofía de la ciencia, a saber, Kant. Es a fin de cuentas concebible que sea como trama significante pura, como máxima universal, como la cosa más despojada de relaciones con el individuo, como deben presentarse los términos de *das Ding.* Aquí debemos, con Kant, ver el punto de mira, de meta, de convergencia, según el cual se presentará una acción que calificaremos de moral y veremos cuán paradójicamente ella se presenta como siendo ella misma la regla de cierto *Gute.*

Pero hoy, sólo quiero insistir en lo siguiente: la Cosa sólo se nos presenta en la medida en que hace palabra, como se dice *faire mouche**, dar en el blanco. En el texto de Freud, la manera en que lo extranjero, lo hostil, aparece en la primera experiencia de la realidad para el sujeto humano, es el grito. Ese grito, diré, no lo necesitamos. Quisiera aquí referirme a algo que está mucho más inscrito en la lengua francesa que en la lengua alemana —cada lengua tiene sus ventajas. En alemán, *das Wort* [lo mismo ocurre en castellano] es a la vez *mot* y *parole.* En francés la palabra *mot* tiene un peso y un sentido particular. *Mot* es esencialmente *no hay respuesta. Mot,* dice en algún lado La Fontaine, es lo que se calla, es justamente cuando ninguna palabra (*mot*) es pronunciada. Las cosas de las que se trata —y que algunos podrían oponerme como siendo colocadas por Freud en un nivel superior a ese mundo de significantes que les digo qué es, a saber, el verdadero resorte del funcionamiento en el hombre del proceso calificado como primario— son las cosas en tanto que mudas. Cosas mudas no son exactamente lo mismo que cosas que no tienen ninguna relación con las palabras.

Basta con evocar una imagen que será vívida para todos ustedes, la del terrible mudo de los cuatro hermanos Marx—Harpo. ¿Hay algo que pueda formular una pregunta más presente, que haga más presión, más cautivante, más trastornante, más nauseosa, más hecha para arrojar en el abismo y la nada todo lo que sucede ante él, que el rostro, marcado por esa sonrisa, que no se sabe si es la de la más extrema perversidad o la de la necedad más completa de Harpo Marx? Este mudo por sí solo basta para sostener la atmósfera de cuestionamiento y de anonadamiento radical que constituye la trama de la formidable farsa de los Marx, del juego de *jokes* no discontinuo que da todo el valor de su ejercicio. Todavía una palabra. Les hablé hoy del Otro en tanto que *Ding.*

* Lacan juega con la combinación *fait mot,* literalmente hace una palabra formada en base a *faire mouche,* acertar, dar en el blanco. [T.]

Quisiera terminar con algo que es mucho más accesible a nuestra experiencia —es el empleo aislado que el francés reserva para ciertas formas especializadas del pronombre de llamado.

¿Qué representa la emisión, la articulación, el surgimiento fuera de nuestra voz de ese *¡Tú!* (*Toi!*) que puede surgir de nuestros labios en tal momento de desasosiego, de desamparo, de sorpresa, en presencia de algo que no llamaré a toda prisa la muerte, sino seguramente un prójimo privilegiado para nosotros, alrededor del que giran nuestras mayores preocupaciones y que, sin embargo, no deja de embarazarnos?

No creo que ese *Tú* —ese *Tú* de devoción en el que tropieza a veces toda manifestación de la necesidad de cariño— sea simple . Creo que existe en él la tentación de domesticar al Otro, al Otro prehistórico, al Otro inolvidable que arriesga sorprendernos de golpe y precipitarnos desde lo alto de su aparición. *Tú* contiene no sé qué defensa —y diría que en el momento en que es pronunciado, enteramente en ese *Tú*, y no en otro lado, reside lo que les presenté hoy como *das Ding*.

Para no terminar con algo que podría parecerles tan optimista, examinaré el peso de la identidad de la cosa y de la palabra que podemos encontrar en otro uso aislado de la palabra.

A ese *Tú* que llamé de domesticación y que nada domestica, *Tú* de vana encantación, de vana vinculación, corresponde lo que puede ocurrirnos cuando alguna orden nos llega de más allá del aparato donde bulle aquello que en nosotros nos hace tener que ver con *das Ding*. Es lo que respondemos cuando algo nos es imputado a nuestro cargo o a nuestra cuenta —*¡Yo!* (*Moi!*). ¿Qué es este *Yo*? *Yo* por sí solo, ¿qué es?—si no un *Yo* de excusa, un *Yo* de rechazo, un *Yo* (*Moi*) de *muy poco para mí* (*Moi*).

Así, desde su origen, el yo, en tanto que él también se expulsa por un movimiento contrario, el yo en tanto que defensa, en tanto que primero y ante todo yo que rechaza y que, lejos de anunciar, denuncia, el yo en la experiencia aislada de su surgimiento, que quizá deba considerarse como siendo su declinar original, el yo aquí se articula.

De este yo volveremos a hablar la vez próxima, para llegar más lejos en aquello en lo cual la acción moral se presenta como experiencia de satisfacción.

9 DE DICIEMBRE DE 1959

V

DAS DING (II)

Combinatoria de las Vorstellungen.
El límite del dolor.
Entre percepción y conciencia.
El entredicho de la Verneinung.
La madre como das Ding.

Freud comenta en algún lado que si el psicoanálisis pudo despertar la inquietud de algunos por promover excesivamente el reino de los instintos, no por ello promovió menos la importancia de la instancia moral.

Esta es una verdad de evidencia —que nuestra experiencia de practicantes cotidianamente nos asegura.

Asimismo, no se mide aún quizá suficientemente, afuera, el carácter exhorbitante de la instancia del sentimiento de culpa, que actúa sin que el sujeto lo sepa. Lo que se presenta bajo el aspecto masivo del sentimiento de culpa inconsciente es lo que creí necesario, este año, examinar en más detalle y articularlo de modo tal que se haga evidente la originalidad, la revolución del pensamiento que implica el efecto de la experiencia freudiana en lo concerniente al dominio de la ética.

1

Intenté la vez pasada mostrarles el sentido, en la psicología freudiana, de ese *Entwurf* alrededor del cual Freud organizó su primera intuición de lo que está en juego en la experiencia del neurótico. Intenté en

particular mostrarles la función pivote que debemos darle a algo que se encuentra en un recodo del texto —recodo que simplemente no conviene fallar y menos aun cuando Freud lo retoma siempre, bajo diversas formas, hasta el fin. Se trata de *das Ding.*

Das Ding —en el punto inicial, lógica y a la vez cronológicamente, de la organización del mundo en el psiquismo— se presenta y se aísla como el término extranjero en torno al cual gira todo el movimiento de la *Vorstellung,* que Freud nos muestra gobernado por un principio regulador, el llamado principio del placer, ligado al funcionamiento del aparato neuronal. Alrededor de ese *das Ding* pivotea todo ese progreso adaptativo, tan particular en el hombre en la medida en que el proceso simbólico se muestra inextricablemente tramado en él.

Ese *das Ding* lo volvemos a encontrar en la *Verneinung* —artículo de 1925, tan rico en recursos y también en interrogantes— en la fórmula que debemos considerar como esencial pues está colocada en el centro y, si puede decirse, como punto de enigma del texto. *Das Ding,* en efecto, debe ser identificada con el *Wiederzufinden,* la tendencia a volver a encontrar que, para Freud, funda la orientación del sujeto humano hacia el objeto. Ese objeto, notémoslo bien, ni siquiera nos es dicho. Podemos dar aquí su peso a cierta crítica textual, cuyo apego al significante parece a veces asumir un giro talmúdico —es llamativo que Freud no articule en ninguna parte el objeto del que se trata.

Asimismo, este objeto, puesto que se trata de volver a encontrarlo, lo calificamos de objeto perdido. Pero, en suma, ese objeto nunca fue perdido, aunque se trate esencialmente de volver a encontrarlo. En esta orientación hacia el objeto, la regulación de la trama, las *Vorstellungen* se llaman unas a otras según las leyes de una organización de memoria, de un complejo de memoria, de una *Bahnung* —es decir de una facilitación, pero también de una concatenación diríamos nosotros más firmemente— cuyo juego bajo una forma material nos deja quizá entrever el aparato neuronal y cuyo funcionamiento es regulado por la ley del principio del placer.

El principio del placer gobierna la búsqueda del objeto y le impone sus rodeos, que conservan su distancia en relación a su fin. La etimología —incluso en la lengua francesa que reemplazó el término caído en desuso *quérir* [buscar]— remite a *circa,* el rodeo. La transferencia de la cantidad de *Vorstellung* en *Vorstellung* mantiene siempre la búsqueda a cierta distancia de aquello en torno a lo cual ésta gira. El objeto a volver a encontrar le da su ley invisible, pero no es, por otro lado, lo

que regula sus trayectos. Lo que los fija, lo que modela su retorno —y ese retorno mismo es mantenido a distancia— es el principio del placer que lo somete a no encontrar a fin de cuentas más que la satisfacción del *Not des Lebens.*

La búsqueda encuentra así en ruta una serie de satisfacciones vinculadas con la relación con el objeto, polarizadas por ella y que a cada instante modelan, temperan, apuntalan sus actividades siguiendo la ley propia del principio del placer. Esta ley fija el nivel de cierta cantidad de excitación que no podría ser superada sin sobrepasar el límite de la polarización *Lust/Unlust,* placer y displacer no siendo sino las dos formas bajo las que se expresa esa sola y misma regulación que se llama principio del placer.

La admisión de la cantidad está reglada —la cosa es metafóricamente articulada por Freud, pero casi debe tomarse al pie de la letra— por el grosor de las vías de conducción, por el diámetro individual de lo que puede soportar el organismo. Más allá del límite ¿qué sucede? La impulsión psíquica, sin embargo, no se vuelve capaz de avanzar más hacia lo que sería su objetivo —más bien se desparrama— se difunde en el organismo psíquico, la cantidad se transforma en complejidad. En una suerte de expansión de la zona iluminada del organismo neuronal, irá a alumbrar a lo lejos aquí y allá, según las leyes de la facilitación asociativa, constelaciones de *Vorstellungen* que reglan la asociación de las ideas, *Gedanken* inconscientes, según el principio del placer.

El límite tiene un nombre. Es algo diferente de la polaridad *Lust/ Unlust* de la que habla Freud.

Quisiera hacerles observar, primitivamente, incluso antes de la entrada en esta función del sistema ψ, qué interviene normalmente para reglar la invasión de la cantidad según el principio del placer: es la evitación, la fuga, el movimiento. A la motricidad le corresponde en último término la función de reglar para el organismo el nivel de tensión soportable, homeostática. Pero la homeostasis del aparato nervioso, lugar de una regulación autónoma, es distinta, con toda la discordancia que puede esto entrañar para la homeostasis general, por ejemplo, la que pone en juego el equilibrio de los humores. El equilibrio de los humores interviene, pero como orden de estimulación proveniente del interior. Es realmente así como se expresa Freud —hay estímulos que provienen del interior del organismo nervioso y a los que compara con los estímulos externos.

Quisiera que nos detuviéramos un instante en ese límite del dolor.

Los comentadores que recopilaron las cartas a Fliess consideran que Freud tiene un lapsus en algún lado al utilizar el término de *motorisch*, motor, en lugar de la *secretorisch*, célula, núcleo, órgano. Ya dije un día que no me parecía tan seguro que éste fuera un lapsus. Efectivamente, Freud nos dice que, en la mayoría de los casos, la reacción de dolor se produce debido al hecho de que la reacción motriz, la reacción de huida, es imposible y en la medida en que la estimulación, la excitación, proviene del interior. Me parece, por lo tanto, que este pretendido lapsus está allí para indicarnos la fundamental homología de la relación del dolor con la reacción motora. Además —la cosa me había llamado la atención desde hace mucho tiempo y, espero, no les parecerá absurda—, en la organización de la médula espinal, las neuronas y los axones del dolor se encuentran en el mismo nivel, en el mismo lugar, que algunas neuronas y axones vinculados con la motricidad tónica.

Asimismo, el dolor tampoco debe ser considerado pura y simplemente en el registro de las reacciones sensoriales. Diré que esto es lo que nos muestra la cirugía del dolor —no hay allí algo simple, que pueda ser considerado como una simple cualidad de la reacción sensorial. El carácter complejo del dolor, su carácter, si puede decirse, intermedio entre lo aferente y lo eferente, nos es sugerido por los resultados sorprendentes de determinada sección que permite, en ciertas afecciones internas, especialmente las cancerosas, la conservación de la notación del dolor, mientras que es efectiva la supresión o la eliminación de cierta cualidad subjetiva que le da su carácter insoportable.

Esto es del orden de una exploración fisiológica moderna, que no nos permite todavía articularlo plenamente; también me contentaré con sugerir que deberíamos quizá concebir el dolor como un campo que, en el orden de la existencia, se abre precisamente en el límite en que el ser no tiene posibilidad de moverse.

¿Acaso algo no se abre allí, en no sé qué percepción de los poetas, con el mito de Dafne transformándose en árbol bajo la presión de un dolor al que ya no puede escapar? ¿No es cierto acaso que el ser vivo que no tiene la posibilidad de moverse nos sugiere, hasta en su forma, lo que se podría denominar un dolor petrificado? ¿Acaso no hay en lo que nosotros mismos hacemos del reino de la piedra, en la medida en que no la dejamos rodar más, en que la erigimos, en que hacemos de ella algo detenido, acaso la arquitectura misma no es la presentificación del dolor?

Lo que apuntaría en este sentido es lo que ocurrió en la época del barroco, bajo la influencia de un momento histórico que enseguida volveremos a encontrar. Algo se intentó entonces para hacer de la arquitectura misma no sé qué esfuerzo hacia el placer, para brindarle no sé qué liberación, que en efecto la hace flamear en lo que parece una paradoja en la historia de la edificación y del edificio. ¿Qué formas nos brinda este esfuerzo hacia el placer? —si no formas, que llamamos en nuestro lenguaje aquí metafórico y que como tal llega lejos, torturadas.

Me perdonarán esta digresión, pues ella nos lanza por adelantado en una incursión hacia lo que nos veremos llevados a retomar enseguida a propósito de la época del hombre del placer, el siglo XVIII, y el estilo muy especial que introdujo en la investigación del erotismo.

Retornemos a nuestras *Vorstellungen* y tratemos ahora de comprenderlas, de sorprenderlas, de detenerlas en su funcionamiento, para percatarnos de qué se trata en la psicología freudiana.

El carácter de composición imaginaria, de elemento imaginario del objeto, de hecho lo que podría denominarse la sustancia de la apariencia, el material de un señuelo vital, una aparición abierta a la decepción de una *Erscheinung* diría, si me permitiese hablar en alemán, es decir, aquello en lo que se sostiene la apariencia, pero que es también la aparición del material bruto, la aparición corriente, lo que forja ese *Vor*, ese tercero, lo que se produce a partir de la Cosa. La *Vorstellung* es algo esencialmente descompuesto. A su alrededor gira desde siempre la filosofía de Occidente, después de Aristóteles, y la *phantasía*.

Freud considera a la *Vorstellung* en su carácter radical, bajo la forma en que es introducida en una filosofía esencialmente diseñada por la teoría del conocimiento. Y aquí está lo llamativo —le asigna hasta el extremo el carácter al que, precisamente, los filósofos no se decidieron a reducirla, el de un cuerpo vacío, un espectro, un pálido íncubo de la relación con el mundo, un goce extenuado, que configura su rasgo esencial a través de toda la interrogación del filósofo. Aislándola en esta función, Freud la arranca de la tradición.

¿Y la esfera, el orden, la gravitación de las *Vorstellungen*, dónde los ubica? Les dije la vez pasada que, si se lee bien a Freud, había que ubicarlos entre percepción y conciencia, como se dice entre cuero y carne. Entre percepción y conciencia se inserta lo que funciona a nivel del principio del placer. ¿Es decir, qué? Los procesos de pensamiento, en la medida en que reglan por el principio del placer la carga de las *Vorstellungen* y la estructura en la que se organiza el inconsciente, la estruc-

tura donde la subyacencia de los mecanismos inconscientes se flocula, lo que hace el grumo de la representación, a saber, algo que tiene la misma estructura —es éste el punto en que insisto— que el significante. Esto no es simplemente *Vorstellung*, sino, como Freud lo escribe más tarde, en su artículo *Lo inconsciente*, *Vorstellungsrepräsentanz*, lo que hace de la *Vorstellung* un elemento asociativo, combinatorio. Por esta vía, el mundo de la *Vorstellung* ya está organizado según las posibilidades del significante como tal. Ya a nivel del inconsciente esto se organiza según leyes que no son forzosamente, Freud lo dijo claramente, ni las leyes de la contradicción ni las de la gramática, sino las leyes de la condensación y el desplazamiento, a las que denomino para ustedes las leyes de la metáfora y de la metonimia.

¿Qué tiene pues de sorprendente que Freud nos diga que esos procesos de pensamiento que ocurren entre percepción y conciencia, nada serían para la conciencia si no podrían serle aportados por intermedio de un discurso, el que puede explicitarse en la *Vorbewusstsein*, en el preconsciente? Freud no nos deja duda alguna —se trata de palabras. Y, obviamente, esas *Wortvorstellungen* de las que se trata, es también necesario que las situemos en relación a lo que aquí articulamos.

No son lo mismo, Freud lo dice, que las *Vorstellungen* cuyo proceso de superposición, de metáfora y metonimia seguimos a través del mecanismo inconsciente. Son algo muy diferente. Las *Wortvorstellungen* instauran un discurso que se articula sobre los procesos del pensamiento. En otros términos, nada conocemos de los procesos de nuestro pensamiento, si —déjenme decirlo para enfatizar mi pensamiento— no hacemos psicología. Sólo los conocemos porque hablamos de lo que sucede en nosotros, hablamos de ello en términos inevitables, cuya indignidad, vacío y vanidad sabemos por otra parte. A partir del momento en que hablamos de nuestra voluntad o de nuestro entendimiento como facultades distintas, tenemos una preconciencia y somos capaces, en efecto, de articular en un discurso algo de esa cháchara por la que articulamos en nosotros mismos, justificamos, racionalizamos para nosotros mismos, en tal o cual circunstancia, el andar de nuestro deseo.

Se trata, en efecto, verdaderamente de un discurso. Freud acentúa que, después de todo, no sabemos ninguna otra cosa acerca de él, salvo ese discurso. Lo que llega a la *Bewusstsein* es la *Wahrnhemung*, la percepción de ese discurso y nada más. Este es exactamente su pensamiento.

Esto permite que exista la tendencia a arrojar a la nada las repre-

sentaciones superficiales o, para emplear el término de Silberer, el fenómeno funcional. Sin duda, hay en tal fase del sueño cosas que representan de manera ilustrada el funcionamiento psíquico —para retomar un ejemplo notorio, las capas del psiquismo bajo la forma del juego de la oca. ¿Qué dice Freud? Que se trata tan sólo de la producción onírica de una mente con inclinación metafísica, entiéndase a la psicología, inclinada a magnificar lo que el discurso nos impone como necesario cuando se trata para nosotros de distinguir cierta escansión de nuestra experiencia íntima. Pero esta representación, nos dice Freud, deja escapar la estructura, la gravitación más profunda, que se funda a nivel de las *Vorstellungen*. Y esas *Vorstellungen*, afirma, gravitan, se intercambian, se modulan según las leyes que ustedes pueden reconocer, si siguen mi enseñanza, como siendo las leyes más fundamentales del funcionamiento de la cadena significante.

¿He logrado hacerme entender bien? Es difícil ser más claro, me parece, sobre este punto esencial.

2

Nos vemos pues llevados a distinguir la articulación efectiva de un discurso, de una gravitación de las *Vorstellungen* bajo la forma de *Vorstellungsrepräsentanzen* de esas articulaciones inconscientes. Se trata de ver, en tales circunstancias, a qué denominamos *Sachvorstellungen*. Estas deben situarse en oposición polar con el juego de palabras, con las *Wortvorstellungen*, pero a este nivel, unas no son sin las otras. *Das Ding* es otra cosa —es una función primodial, que se sitúa en el nivel inicial de instauración de la gravitación de las *Vorstellungen* inconscientes.

Me faltó tiempo la última vez para hacerles percibir en el uso corriente del lenguaje la diferencia lingüística que hay entre *Ding y Sache*.

Está claro que no se las emplearía indiferentemente en cada caso e incluso, si hay casos donde se pueden usar ambas, elegir entre ellas da en alemán un acento preferencial al discurso. Les ruego a quienes saben alemán que se remitan a los ejemplos del diccionario. Se dirá *Sache* para los asuntos de la religión, pero también se dirá que la fe no es *Je-*

dermannding, cosa de todo el mundo. Meister Eckhart emplea *Ding* para hablar del alma y sabe Dios que en Meister Eckhart el alma es una *Grossding*, la mayor de las cosas —ciertamente, no emplearía el término *Sache*. Si quisiera hacerles percibir la diferencia dándoles una suerte de referencia global de cómo se reparte el empleo del significante de manera diferente en alemán y en francés, les diría esta frase, que estuve a punto de decir la vez pasada y que retuve porque después de todo no soy germanófono, y quise aprovechar el intervalo para probarla ante los oídos de algunos cuya lengua materna es el alemán —*Die Sache*, podría decirse, *ist das Wort des Dinges*. Para traducirlo en francés —*el asunto es la palabra de la Cosa.*

Justamente en tanto pasamos al discurso, *das Ding*, la Cosa, se resuelve en una serie de efectos —en el mismo sentido en que se puede decir *meine Sache*. Son todos mis bártulos y algo muy diferente de *das Ding*, la Cosa a la cual tenemos que retornar ahora.

No se asombrarán de que les diga que, a nivel de las *Vorstellungen*, la Cosa no sólo no es nada, sino literalmente no está —ella se distingue como ausente, como extranjera.

Todo lo que se articula de ella como bueno y malo divide respecto a ella al sujeto irrepresiblemente, irremediablemente diré, y sin ninguna duda en relación a la misma Cosa. No existen el objeto bueno y el objeto malo, existe lo bueno y lo malo y después existe la Cosa. Lo bueno y lo malo ya entran en el orden de la *Vorstellung*, están allí como índices de lo que orienta la posición del sujeto, según el principio del placer, en relación a lo que nunca será más que representación, búsqueda de un estado elegido, de un estado de anhelo, de espera, ¿de qué? De algo que siempre está a cierta distancia de la Cosa, aunque esté reglado por esa Cosa, la cual está más allá.

Lo vemos a nivel de lo que indicamos el otro día como las etapas del sistema φ. Aquí *Wahrnhemungszeichen*, aquí *Vorbewusstein*, aquí las *Wortvorstellungen* en la medida en que reflejan en un discurso lo que ocurre a nivel de los procesos del pensamiento, los cuales están reglados ellos mismos por las leyes del *Unbewusst*, es decir por el principio del placer. Las *Wortvorstellungen* se oponen como el reflejo del discurso a lo que se aquí ordena, según una economía de palabras, en las *Vorstellungsrepräsentanzen*, que Freud denomina en el *Entwurf* los recuerdos conceptuales, denominación que no es más que una primera aproximación de la misma noción.

A nivel del sistema φ, es decir a nivel de lo que sucede antes de la

entrada en el sistema ψ, y el paso a la extensión de la *Bahnung*, de la organización de las *Vorstellungen*, la reacción típica del organismo, en tanto que reglado por el aparato neuronal, es la elisión. Las cosas están *vermeidet*, elididas. El nivel de las *Vorstellungsrepräsentanzen* es el lugar elegido de la *Verdrängung*. El nivel de las *Wortvorstellungen* es el lugar de la *Verneinung*.

Me detengo un instante aquí para mostrarles la significación de un punto, que todavía crea problemas para algunos de ustedes, a propósito de la *Verneinung*. Como lo señala Freud, es el modo privilegiado de connotación a nivel del discurso de lo que en el inconsciente está *verdrängt*, reprimido. El modo paradójico en que se sitúa el *Verneinen* en el discurso pronunciado, enunciado, en el discurso del *Bewustwerden*, lo que está oculto, *verborgen*, en el inconsciente, el modo en que se confiesa lo que para el sujeto se encuentra a la vez presentificado y renegado.

Habría que prolongar este estudio de la *Verneinung*, como ya lo esbocé, con un estudio de la partícula negativa. Ya destaqué ante ustedes, siguiendo la huella de Pichon, el uso tan sutilmente diferenciado en la lengua francesa de ese *ne* discordancial, mostrándoles lo que lo hace aparecer de modo paradójico cuando, por ejemplo, el sujeto enuncia su propio temor.

Temo *[Je crains]* no como la lógica parece indicarlo, que venga *[qu'il vienne]* —es realmente esto lo que el sujeto quiere decir—, pero temo que venga *[je crains qu'il ne vienne]*. Este *ne* tiene su lugar flotante entre los dos niveles del grafo que les enseñé a usar para volver a encontrar en él la distinción entre la enunciación y el enunciado. Al enunciar *Temo (....) algo [Je crains (...) quelque chose]*, lo hago surgir en su existencia y a la vez en su existencia de anhelo —*que venga [qu'il vienne]*. Allí se introduce ese pequeño *ne*, que muestra la discordancia entre la enunciación y el enunciado.

La partícula negativa *ne* nace a partir del momento en que hablo verdaderamente y no en el momento en que soy hablado, si estoy a nivel del inconsciente. Es esto, sin duda, lo que quiere decir Freud cuando dice que no hay negación a nivel del inconsciente —pues inmediatamente después, nos muestra que hay allí una, es decir, que en el inconsciente existen todas las maneras de representarla metafóricamente. Hay toda suerte de modos de representarla en un sueño, salvo, obviamente, la pequeña partícula *ne*, pues ella sólo forma parte del discurso. Estos ejemplos concretos nos muestran la distinción que existe entre la función del discurso y la función de la palabra.

Así, la *Verneinung*, lejos de ser la pura y simple paradoja de lo que se presenta bajo la forma de un no, no es cualquier no. Existe todo un mundo de lo no-dicho, de lo entredicho, porque es ésta la forma bajo la cual se presenta esencialmente el *Verdrängt* que es la inconsciencia. Pero la *Verneinung* es la avanzada más firme de lo que podría denominar lo entredicho, como se dice lo entrevisto. Se podría buscar también un poco en el uso corriente del abanico sentimental, todo lo que se puede decir diciendo—*Yo no digo [Je ne dis pas].* O simplemente, como se expresa en Corneille—No, yo no os odio para nada *[Non, je ne vous haïs].*

Ven representar en ese juego de la oca a la *Verneinung*, desde cierto punto de vista, la forma invertida de la *Verdrängung* y la diferencia de organización que hay entre ambas en relación a la función de la confesión. Indico, para quienes esto resulta aún problemático, que tienen igualmente una correspondencia entre lo que se articula plenamente en el inconsciente, la *Verurteilung* y lo que sucede en el nivel que Freud distingue en la carta 52, en la primera significación significante de la *Verneinung*, la de la *Verwerfung*.

Uno de ustedes, Laplanche para no dejar de nombrarlo, en su tesis sobre Hölderlin a la que espero nos dediquemos un día aquí, se interroga y me interroga acerca de qué puede ser esa *Verwerfung* diciendo —¿Se trata del Nombre-*de*-Padre, como en la paranoia o del Nombre-*del*-Padre? Si se trata de esto, pocos ejemplos patológicos nos ponen en presencia de su ausencia, de su rechazo efectivo. Si es el Nombre-del-Padre, ¿no entramos en una serie de dificultades en lo concerniente al hecho de que siempre hay algo significado para el sujeto, que está ligado con la experiencia, y esté ésta presente o ausente, de ese algo que con algún titulo, en algún grado, llegó a ocupar ese lugar para él?

Ciertamente, esta noción de la sustancia significante no puede dejar de producir problemas para toda buena cabeza. Pero no olviden que tenemos que vérnosla con el sistema de las *Wahrnehmungszeichen*, de los signos de percepción, es decir con el sistema primero de los significantes, con la sincronía primitiva del sistema significante. Todo comienza en la medida en que al mismo tiempo, en la *Gleichzeitigkeit*, pueden presentársele al sujeto varios significantes. A ese nivel el *Fort* es correlativo del *Da*. El *Fort* sólo puede expresarse en la alternancia a partir de una sincronía fundamental. A partir de esta sincronía algo se organiza, algo que el simple juego del *Fort* y del *Da* no bastaría para constituir.

Ya he formulado el problema ante ustedes —¿cuál es el mínimo inicial concebible de una batería significante para que el registro del significante pueda comenzar a organizarse? No podría haber dos sin tres y esto debe seguramente implicar, pienso, el cuatro, el cuatripartito, el *Geviert*, como dice en algún lado Heidegger. Veremos desarrollarse toda la psicología del psicótico en la medida en que un término, que sostiene la base del sistema de las palabras a cierta distancia o dimensión relacional, puede ser rechazado —algo falta, hacia lo cual tiende desesperadamente su verdadero esfuerzo de suplencia, de significantización. Los dejo con la esperanza de que quizá tendremos que volver a esto, y también a la explicación notable que hizo Laplanche del caso de una experiencia poética que lo despliega, lo revela, lo vuelve perceptible de un modo especialmente esclarecedor, a saber, el caso de Hölderlin.

La función de ese lugar es ser lo que contiene las palabras, en el sentido en que contener quiere decir retener, gracias a la cual una distancia y una articulación primitivas son posibles, gracias a la cual se introduce la sincronía, sobre la cual puede luego desplegarse la dialéctica esencial, aquella en la que el Otro puede ser el Otro del Otro.

Ese Otro del Otro sólo está allí por su lugar. Puede encontrar su lugar aun cuando no podemos encontrarlo en ningún lado en lo real, aun cuando todo lo que podemos encontrar en lo real para ocupar ese lugar, sólo vale en la medida en que ocupa ese lugar, pero no puede aportarle ninguna otra garantía más que la de estar en ese lugar.

Hemos situado así otra topología, la topología que instituye la relación con lo real. Esa relación con lo real, podremos ahora definirla y percatarnos de qué significa de hecho el principio de realidad.

3

Al principio de realidad está vinculada toda la función que llega a articularse en Freud con el término de *Superyó, Überich*, el cual sería un pésimo juego de palabras, reconozcámoslo, si no fuese más que una manera sustitutiva de designar lo que se denominó conciencia moral o algo análogo.

Freud nos aporta una articulación verdaderamente nueva, al mostrarnos su raíz, el funcionamiento psicológico de aquello que, en la cons-

titución humana, Dios mío, resulta tan pesado, en todas sus formas, ninguna de las cuales puede ser desconocida, incluyendo la más simple, los mandamientos e incluso, diré, los diez mandamientos.

No me echaré atrás para hablarles de esos diez mandamientos, cuyo recorrido podríamos pensar haber realizado. Está claro que los vemos funcionar, si no en nosotros, en todo caso en las cosas, de modo singularmente vivaz, y convendría quizás rever lo que Freud articula aquí.

Enunciaré en estos términos lo que Freud articula, cuyo comentario parece ser promocionado tan sólo para hacérnoslo olvidar. Freud aporta, en lo tocante al fundamento de la moral, el descubrimiento dirán algunos, la afirmación dirán otros, la afirmación del descubrimiento creo yo, de que la ley fundamental, la ley primordial, aquella en la que comienza la cultura en tanto que se opone a la naturaleza —pues ambas cosas están perfectamente individualizadas en Freud en el sentido moderno, quiero decir en el sentido que Lévi-Strauss puede articularlo hoy en día— que la ley fundamental es la ley de interdicción del incesto.

Todo el desarrollo del psicoanálisis lo confirma de modo cada vez más acentuado, subrayándolo al mismo tiempo cada vez menos. Quiero decir que todo lo que se desarrolla a nivel de la interpsicología madre-hijo y que se expresa mal en las categorías llamadas de la frustración, de la gratificación y de la dependencia, no es más que un inmenso desarrollo del carácter esencial de la cosa materna, de la madre, en tanto que ocupa el lugar de esa cosa, de *das Ding*.

Todo el mundo sabe que su correlato es ese deseo del incesto que es el gran hallazgo de Freud. Por más que se diga que se lo ve en alguna parte en Platón o que Diderot lo dijo en *El sobrino de Rameau* o en *El suplemento al viaje de Bougainville* —todo esto me es indiferente. Es importante que haya habido un hombre que, en un momento determinado de la historia, se haya levantado para decir: Este es el deseo esencial.

Esto es lo que hay que tener firmemente en mano —Freud designa en la interdicción del incesto el principio de la ley primordial, todos los demás desarrollos culturales sólo son sus consecuencias y sus ramales— y al mismo tiempo identifica el incesto con el deseo más fundamental.

Claude Lévi-Strauss confirma sin duda, en su estudio magistral, el carácter primordial de la ley como tal, a saber, la introducción del significante y de su combinatoria en la naturaleza humana por intermedio de las leyes del matrimonio reglado por una organización de inter-

cambios que califica de estructuras elementales —en la medida en que son dadas indicaciones preferenciales en la elección del cónyuge, es decir, en que un orden es introducido en la alianza, produciendo así una dimensión nueva junto a la de la herencia. Pero aun cuando hace esto y se explaya ampliamente en torno a la cuestión del incesto para explicarnos qué hace necesaria su interdicción, sólo llega a explicarnos por qué el padre no se casa con su hija —es necesario que las hijas sean intercambiadas. ¿Pero por qué el hijo no se acuesta con su madre? Allí, algo permanece velado.

Evidentemente, da su merecido a las justificaciones por los supuestos efectos biológicos temibles de las cruzas demasiado próximas. Demuestra que lejos de producirse esos efectos de resurgimiento de lo recesivo que, podría temerse, introdujesen elementos de degeneración, una tal endogamia es empleada corrientemente en todas las ramas de la domesticación para mejorar una raza, ya sea vegetal o animal. La ley actúa en el orden de la cultura. La ley tiene como consecuencia el excluir siempre el incesto fundamental, el incesto hijo-madre, que es aquel que Freud enfatiza.

Aunque alrededor todo esté justificado, este punto central permanece de todas maneras. Es, se ve claramente al leer en detalle el texto de Lévi-Strauss, el punto más enigmático, más irreductible, entre naturaleza y cultura.

Aquí quiero detenerlos. Lo que encontramos en la ley del incesto se sitúa como tal a nivel de la relación inconsciente con *das Ding*, la Cosa. El deseo por la madre no podría ser satisfecho pues es el fin, el término, la abolición de todo el mundo de la demanda, que es el que estructura más profundamente el inconsciente del hombre. En la medida en que la función del principio del placer reside en hacer que el hombre busque siempre lo que debe volver a encontrar, pero que no podría alcanzar, allí yace lo esencial, ese resorte, esa relación que se llama la ley de interdicción del incesto.

Esta inspección metafísica no merece siquiera ser retenida, salvo que pueda ser confirmada a nivel del discurso efectivo que puede estar para el hombre al alcance de su saber, del discurso preconsciente o consciente, es decir de la ley efectiva, es decir, finalmente, de esos famosos diez mandamientos de los que hablaba recién.

¿Son diez estos mandamientos? Quizás sí, ciertamente. Intenté contarlos de nuevo yendo a las fuentes. Tomé mi ejemplar de Silvestre de Sacy. En Francia es lo más cercano que tenemos a esas versiones de la

Biblia que ejercieron una influencia tan decisiva en el pensamiento y en la historia de otros pueblos; una inaugurando la cultura eslava con san Cirilo; la otra, la versión autorizada de los ingleses, que puede decirse que en tanto no se la conozca de memoria uno está excluido entre ellos. Nosotros no tenemos esto, pero les aconsejo empero que se remitan a esta versión del siglo XVII, pese a sus impropiedades e inexactitudes, pues ésta fue la versión que leía la gente y en base a la cual generaciones de pastores escribieron y batallaron sobre la interpretación de tal o cual interdicción presente o pasada, inscrita en los textos.

Tomé de ella pues el texto de ese Decálogo que Dios articula ante Moisés, el tercer día del tercer mes después de la salida de Egipto, en la nube oscura del Sinaí, con rayos e interdicciones para que el pueblo se acerque. Debo decir que me gustaría, un día, cederle la palabra a alguien más calificado que yo para analizar la serie de avatares que la articulación de esos diez mandamientos ha sufrido a través de los tiempos, desde los textos hebreos hasta la que se presenta en el ronroneo de los versículos hemistiquios del catecismo.

Esos diez mandamientos, por negativos que parezcan —siempre se señala que no sólo existe el lado negativo de la moral, sino también el lado positivo— no me detendré especialmente en su carácter interdictor, sino que diré como ya lo indiqué aquí, que quizás no son más que los mandamientos de la palabra, quiero decir que explicitan aquello sin lo cual no hay palabra —no dije discurso— posible.

Esta no es más que una indicación, pues no podía entonces llegar más lejos y retomaré aquí ese surco. Les quiero hacer observar lo siguiente —en estos diez mandamientos que constituyen casi todo lo que, contra viento y marea, es aceptado como mandamientos por el conjunto de la humanidad civilizada —civilizada o no, o casi, porque la que no lo es sólo la conocemos a través de cierto número de criptogramas, entonces, atengámonos a la llamada civilizada—, en esos diez mandamientos, no está señalado en ningún lado que no hay que acostarse con su madre. No pienso que el mandamiento de honrarla pueda ser considerado como la más mínima indicación en este sentido, ni positiva ni negativa —pese a lo que se llama en los cuentos de Marius y Olive * *faire une bonne manière* [literalmente hacerse el educado, pero alude popularmente a la posesión sexual].

Los diez mandamientos, ¿podríamos intentar interpretarlos la vez próxima como algo muy cercano a lo que funciona efectivamente en la

* Las historias de Marius y Olive son chistes o cuentos típicos de Marsella. [T.]

represión del inconsciente? Los diez mandamientos son interpretables como destinados a mantener al sujeto a distancia de toda realización del incesto, con una única y sola condición, que nos percatemos que la interdicción del incesto no es más que la condición para que subsista la palabra.

Esto nos conduce a interrogar el sentido de los diez mandamientos en la medida en que éstos están ligados del modo más profundo a lo que regula la distancia del sujeto con *das Ding*, en la medida en que dicha distancia es precisamente la condición de la palabra, en la medida en que los diez mandamientos son la condición de subsistencia de la palabra como tal.

No hago más que abordar esta ribera, pero desde ya, que nadie, les ruego, se quede con la idea de que los diez mandamientos serían la condición de toda vida social. Pues a decir verdad, ¿cómo no percatarse, desde otro ángulo, al simplemente enunciarlos, que son de algún modo el catálogo y el cabildo de nuestras transacciones de todo momento? Despliegan la dimensión de nuestras acciones en tanto que propiamente humanas. En otros términos, pasamos nuestro tiempo violando los diez mandamientos y precisamente por eso una sociedad es posible.

Para esto no tengo necesidad de llegar al extremo de las paradojas de un Bernardo de Mandeville que muestra, en *La fábula de las abejas*, cómo los vicios privados forman la fortuna pública. No se trata de esto, sino de ver a qué responde el carácter de inmanencia preconsciente de los diez mandamientos. Allí retomaré las cosas la vez próxima —no sin realizar todavía un rodeo por la referencia esencial que tomé cuando hablé por primera vez ante ustedes de lo que puede llamarse lo real.

Lo real, les dije, es lo que se encuentra siempre en el mismo lugar. Lo verán en la historia de la ciencia y del pensamiento. Este rodeo es indispensable para llevarnos a la gran crisis revolucionaria de la moral, a saber, el cuestionamiento de los principios allí donde deben ser nuevamente interrogados, es decir, a nivel del imperativo. Es el *culmen*, a la vez kantiano y sadista de la Cosa, aquello en lo cual la moral se transforma, por un lado, en pura y simple aplicación de la máxima universal, por el otro, en puro y simple objeto.

Es esencial comprender este punto para ver el paso que dio Freud. Quiero hoy simplemente indicar como conclusión lo siguiente, que un poeta amigo mío escribió en algún lado —*El problema del mal no vale la pena de ser examinado hasta tanto no se haya abandonado la idea*

de la trascendencia de un bien cualquiera que podría dictar al hombre deberes. Hasta entonces, la representación exaltada del mal conservará su mayor valor revolucionario.

Pues bien, el paso dado, a nivel del principio del placer, por Freud, es mostrarnos que no existe Soberano Bien —que el Soberano Bien, que es *das Ding*, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un bien interdicto y que no existe otro bien. Tal es el fundamento, invertido en Freud, de la ley moral.

Se trata ahora de concebir de dónde surge la ley moral positiva, que permaneció bien intacta y de forma tal que podemos literalmente, para emplear un término que el cine hizo célebre, rompernos *la cabeza contra la pared*, antes que verla invertida.

¿Qué significa esto? Significa, es la dirección en la que los encamino, que lo que se buscó en el lugar del objeto irrecuperable, es justamente el objeto que se encuentra siempre en la realidad. En el lugar del objeto imposible de volver a encontrar a nivel del principio del placer, surgió algo que no es más que lo siguiente, que se encuentra siempre, pero bajo una forma completamente cerrada, ciega, enigmática: el mundo de la física moderna.

A su alrededor, lo verán, se jugó efectivamente al final del siglo XVIII, durante la Revolución Francesa, la crisis de la moral, a la cual la doctrina freudiana aporta una respuesta. Introduce aquí una luz todas cuyas consecuencias, espero mostrarles, no han sido aún deducidas.

16 DE DICIEMBRE DE 1959

VI

DE LA LEY MORAL

La Crítica de la razón práctica.
La Filosofía en el tocador.
Los diez mandamientos.
La Epístola a los Romanos.

Hagamos entrar al simple de espíritu, hagámosle sentarse en la primera fila y preguntémosle qué quiere decir Lacan.

El simple de espíritu se levanta, va a la pizarra y explica —Lacan nos habla desde principio de año de *das Ding* en los siguientes términos: lo coloca en el núcleo de un mundo subjetivo, que es el que la economía, según Freud, nos pinta desde hace años. Ese mundo subjetivo se define porque el significante, en el hombre, está entronizado a nivel del inconsciente, mezclando sus puntos de referencia con las posibilidades de orientación que le brinda su funcionamiento de organismo natural de ser vivo.

Ya, con sólo inscribirlo así en la pizarra, colocando a *das Ding* en el centro y alrededor el mundo subjetivo del inconsciente organizado en relaciones significantes, ven ustedes la dificultad de la representación topológica. Pues ese *das Ding* está justamente en el centro, en el sentido de que está excluido. Es decir, que en realidad debe ser formulado como exterior, ese *das Ding*, ese Otro prehistórico imposible de olvidar, la necesidad de cuya posición primera Freud nos afirma bajo la forma de algo que es *entfremdet*, ajeno a mí estando empero en mi núcleo, algo que a nivel del inconsciente solamente representa una representación.

1

Digo *—algo que solamente representa una representación.* No crean que es un simple pleonasmo, pues *representa* y *representación* son aquí dos cosas diferentes, como lo indica el término *Vorstellungsrepräsentanz.* Se trata de lo que en el inconsciente representa, como signo, la representación como función de aprehensión— de la manera en que se representa toda representación en la medida en que evoca el bien que *das Ding* aporta con él.

Pero decir *el bien* ya es una metáfora, un atributo. Todo lo que califica las representaciones en el orden del bien está preso en la refracción, en el sistema de descomposición que le impone la estructura de las facilitaciones inconscientes, la complejificación del sistema significante de los elementos. Sólo así el sujeto se relaciona con lo que, en el horizonte, se presenta para él como su bien. Su propio bien ya está indicado como la resultante significativa de una composición significante que es llamada a nivel inconsciente, es decir, allí donde él no domina para nada el sistema de las direcciones, de las cargas, que reglan en profundidad su conducta.

Emplearé aquí un término, que solamente podrán apreciar en su justo valor quienes tengan aún bastante frescas las fórmulas kantianas de la *Crítica de la razón práctica* —y a quienes no las tengan bastante frescas, o a quienes hasta ahora no hicieron la experiencia de ese libro extraordinario desde más de un punto de vista, los incito a colmar al respecto ya sea sus recuerdos, ya sea su cultura.

Es imposible que progresemos juntos en este seminario, en las cuestiones planteadas por la ética psicoanalítica, si no tienen ese libro como término de referencia.

Que me baste subrayar, aunque más no sea para inspirarles las ganas de remitirse a él, que es ciertamente extraordinario desde el punto de vista del humor. Mantenerse en la cúspide de la necesidad conceptual más extrema no deja de causar un efecto de plenitud, de contento y a la vez de vértigo, donde no pueden dejar, en ciertas oportunidades, de sentir en tal viraje entreabrirse no sé qué abismo de lo cómico. No veo por qué rehusarían abrir su puerta. Veremos también enseguida en qué sentido podemos hacerlo aquí nosotros mismos.

Entonces, para decirlo expresamente, el *Wohl* es un término kantiano que propondré para designar el bien del que se trata. Se trata del confort del sujeto en la medida en que, si se refiere a *das Ding* como su

horizonte, funciona para él el principio del placer, que da la ley en la que se resuelve una tensión ligada, según la fórmula freudiana, a lo que llamaremos los señuelos logrados —o mejor aun, los signos, que la realidad honra o no. El signo casi confina aquí con la moneda representativa y evoca la frase que hace mucho tiempo integré a uno de mis primeros discursos, el de la *Causalidad psíquica*, en una fórmula que inaugura uno de sus párrafos —*Más que inaccesible para nuestros ojos hechos para los signos del cambista.*

Continúo con la imagen, los signos del cambista ya están presentes en el fondo de la estructura inconsciente que se regla según la ley del *Lust* y del *Unlust*, según la regla del *Wunsch* indestructible, ávido de repetición, de la repetición de los signos. Por esta vía el sujeto regla su distancia primera con *das Ding*, fuente de todo *Wohl* a nivel del principio del placer y que brinda ya, pero en su núcleo, lo que siguiendo la referencia kantiana, y como no dejaron de hacerlo los practicantes del psicoanálisis, podemos calificar de *das Gute des Objekts*, el buen objeto.

Más allá del principio del placer, en el horizonte, se dibuja el *Gute*, *das Ding*, introduciendo a nivel inconsciente lo que debería obligarnos a volver a plantear la pregunta kantiana de la *causa noumenon. Das Ding* se presenta a nivel de la experiencia inconsciente como lo que ya hace la ley. Incluso es necesario aquí dar a ese verbo, *la ley*, el acento que adquiere en los juegos más brutales de la sociedad elemental que evoca un libro reciente de Roger Vailland. Es una ley de capricho, arbitraria, también de oráculo, una ley de signos donde el sujeto no tiene garantía alguna, respecto de la cual no hay ninguna *Sicherung*, para emplear nuevamente un término kantiano. Por eso ese *Gute*, a nivel del inconsciente, es también y en su fondo, el objeto malo, del que la articulación kleiniana aún nos habla.

Incluso hay que decir que *das Ding* no se distingue a ese nivel como malo. El sujeto no tiene el menor acercamiento al objeto malo, porque ya, en relación al bueno, se mantiene a distancia. No puede soportar lo extremo del bien que puede aportarle *das Ding*, con más razón todavía no puede situarse respecto de lo malo. Puede gemir, estallar, maldecir, no comprende —nada se articula aquí, ni siquiera por metáfora. Hace síntomas, como se dice, y esos síntomas están en el origen de los síntomas de defensa.

¿Cómo debemos concebir la defensa a este nivel? Hay una defensa orgánica —el yo se defiende mutilándose como el cangrejo abandona su pata, mostrando así esa ligazón que hice la vez pasada entre motrici-

dad y dolor. ¿Pero en qué se defiende el hombre de manera diferente del animal que se automutila? La distinción es introducida aquí por la estructuración significante en el inconsciente humano. Pero la defensa, la mutilación que es la del hombre, no se hace solamente por sustitución, desplazamiento, metáfora y todo lo que estructura su gravitación en torno al objeto bueno. Se hace por algo que tiene un nombre y que es, hablando estrictamente, la mentira sobre el mal.

A nivel del inconsciente el sujeto miente. Y esa mentira es su manera de decir al respecto la verdad. El *orthòs lógos* del inconsciente a este nivel se articula —Freud lo escribió precisamente en el *Entwurf* a propósito de la histeria— *prôton pseûdos*, primera mentira.

¿Necesito acaso, después de haberles hablado algunas reuniones acerca del *Entwurf*, recordarles el ejemplo que da de una enferma, Emma, que nada tiene que ver con la Ema de los *Studien*? Se trata de una mujer que tiene una fobia a entrar sola en las tiendas, donde teme que se burlen de ella a causa de su vestimenta.

Todo se relaciona de entrada con un primer recuerdo. A los doce años, ya entró en una tienda y, aparentemente, los empleados se rieron de su vestimenta. Uno de ellos le gustó, incluso la conmovió de manera singular en su naciente pubertad. Detrás, encontramos el recuerdo causal, el de una agresión padecida a los ocho años en una tienda por parte de un *Greissler*. La traducción francesa, hecha sobre la inglesa, ella misma especialmente desenfadada, dice *tendero* —pero se trata de un vejete, de un hombre de cierta edad, que la pellizcó en alguna parte debajo de su vestido, de manera harto directa. Este recuerdo resuena con la idea de la atracción sexual experimentada en el otro.

Todo lo que queda en el síntoma está vinculado con la vestimenta, con la burla sobre la vestimenta. Pero la dirección de la verdad es indicada, bajo una cobertura, bajo la *Vorstellung* mentirosa de la vestimenta. Hay alusión, en forma opaca, a lo que aconteció, no durante el primer recuerdo, sino durante el segundo. Algo que no pudo aprehenderse en el origen, sólo lo es *après-coup* y por intermedio de esa transformación mentirosa —*prôton pseûdos*. Allí tenemos la indicación de lo que, en el sujeto, marca para siempre su relación con *das Ding* como malo —acerca del cual no puede formular empero que sea malo salvo a través del síntoma.

He aquí lo que la experiencia del inconsciente nos fuerza a agregar a nuestras premisas cuando retomamos la interrogación ética tal como ella fue formulada con el correr del tiempo y tal como nos fue legada en

la ética kantiana, en la medida en que ésta sigue siendo —en nuestra reflexión, si no en nuestra experiencia— el punto a donde las cosas han sido conducidas.

La vía en la cual los principios éticos se formulan, en tanto que se imponen a la conciencia o están siempre preparados para emerger del preconsciente, como mandamientos, tiene la más estrecha relación con el segundo principio introducido por Freud, a saber, el principio de realidad.

El principio de realidad es el correlato dialéctico del principio del placer. No es solamente, como se cree de entrada, la aplicación de la consecuencia del otro, cada uno es verdaderamente el correlato polar del otro, sin el cual ambos carecerían de sentido. Ahora nos vemos llevados una vez más a profundizar el principio de realidad tal como ya se los indiqué en el horizonte de la experiencia paranoica.

El principio de realidad, les dije, no es simplemente tal como aparece en el *Entwurf*, el muestrario que se produce a nivel del sistema ω, a veces, o del sistema de la *Wahrnhemungsbewusstsein*. No funciona solamente a nivel de ese sistema en que el sujeto, recogiendo muestras en la realidad de lo que le da el signo de una realidad presente, puede corregir la adecuación del surgimiento engañoso de la *Vorstellung* tal como es provocada por la repetición a nivel del principio del placer. Es algo más allá. La realidad se plantea para el hombre, y en esto ella lo involucra, por estar estructurada y por ser lo que se presenta en su experiencia como lo que siempre vuelve al mismo lugar.

Se los mostré cuando comentaba al Presidente Schreber. La función de los astros en el sistema delirante de ese sujeto ejemplar, nos indica, cual una brújula, la estrella polar de la relación del hombre con lo real. El estudio de la historia de la ciencia vuelve la misma cosa verosímil. ¿No es singular, paradójico, que sea la observación por el pastor, por el marino mediterráneo, del retorno al mismo lugar del objeto que parece interesar menos a la experiencia humana, el astro, lo que indica al agricultor cuándo conviene sembrar su trigo? Piensen en el papel tan importante que cumplían las Pléyades en el itinerario de la marina mediterránea. ¿No es acaso notable que la observación del retorno de los astros siempre al mismo lugar sea aquello que, continuando a través de los tiempos, culmina en esa estructuración de la realidad por la física, que se llama la ciencia? Las leyes fecundas descendieron del cielo a la tierra, de la física peripatética a Galileo. Pero de la tierra donde se vuelven a encontrar las leyes del cielo, la física galileana remonta al

cielo, mostrándonos que los astros para nada son lo que se había creído primeramente, que no son incorruptibles, que padecen las mismas leyes que el mundo terrestre.

Más aun, si un paso decisivo se produjo en la historia de la ciencia gracias al admirable Nicolás de Cusa, uno de los primeros en formular que los astros no son incorruptibles, nosotros sabemos aun más, que podrían no estar en el mismo lugar.

Así la exigencia primera que nos hizo, a través de la historia, surcar la estructuración de lo real para hacer con él la ciencia, supremamente eficaz, pero también supremamente decepcionante, esa exigencia primera que es la de *das Ding* —encontrar lo que se repite, lo que retorna y nos garantiza que retorna siempre al mismo lugar— nos ha impulsado hasta el extremo en el que estamos, en el que podemos cuestionar todos los lugares y donde nada ya en esa realidad, que hemos aprendido a conmocionar tan admirablemente, responde a ese llamado de la seguridad del retorno.

Sin embargo, esta búsqueda de lo que siempre vuelve al mismo lugar, queda ligada con lo que con el correr del tiempo se elaboró de lo que llamamos ética. La ética no es el simple hecho de que haya obligaciones, un vínculo que encadena, ordena y hace la ley de la sociedad. Existe también aquello a lo que a menudo nos referimos aquí bajo la forma de las estructuras elementales del parentesco —también de la propiedad y del intercambio de bienes— que hace que, en las sociedades llamadas primitivas —entiéndase todas las sociedades en su nivel de base—, el hombre se hace él mismo signo, elemento, objeto del intercambio reglado, cuyo carácter seguro en su inconsciencia les muestra el estudio de un Claude Lévi-Strauss. A través de las generaciones, lo que preside este orden sobrenatural de las estructuras, es exactamente lo que da razón de la sumisión del hombre a la ley del inconsciente. Pero la ética comienza todavía más allá.

Comienza en el momento en que el sujeto plantea la pregunta sobre ese bien que había buscado inconscientemente en las estructuras sociales —y donde, al mismo tiempo, es llevado a descubrir la vinculación profunda por la cual lo que se le presenta como ley está estrechamente vinculado con la estructura misma del deseo. Si no descubre de inmediato ese deseo último que la exploración freudiana descubrió bajo el nombre de deseo del incesto, descubre qué articula su conducta de manera tal que el objeto de su deseo se mantenga siempre para él a distancia. Esa distancia que no es completamente una, es una distancia

íntima que se llama proximidad, que no es idéntica a él mismo, que le es literalmente próxima, en el sentido que se puede decir que el *Nebenmensch*, del que nos habla Freud en el fundamento de la cosa, es su prójimo.

Si algo, en la cúspide del mandamiento ético, termina de manera tan extraña, tan escandalosa para el sentimiento de algunos, articulándose bajo la forma del *Tú amarás a tu prójimo como a ti mismo*, es porque es propio de la relación del sujeto consigo mismo que se haga él mismo, en su relación con su deseo, su propio prójimo.

Mi tesis es que la ley moral se articula con la mira de lo real como tal, de lo real que puede ser la garantía de la Cosa. Por eso les invito a interesarse en lo que podemos llamar el acmé de la crisis de la ética, que les designé, ya de entrada, como ligado con el momento en que aparece la *Crítica de la razón práctica*.

2

La ética kantiana surge en el momento en que se abre el efecto desorientador de la física, llegada a su punto de independencia en relación a *das Ding*, al *das Ding* humano, bajo la forma de la física newtoniana.

La física newtoniana fuerza a Kant a una revisión radical de la función de la razón en tanto que pura y en tanto que expresamente dependiente de este cuestionamiento de origen científico se nos propone una moral cuyas aristas, en su rigor, no habían podido incluso hasta entonces ser nunca entrevistas —esa moral que se desprende expresamente de toda referencia a un objeto cualquiera de la afección, de toda referencia a lo que Kant llama *pathologisches Objekt*, un objeto patológico, lo cual quiere decir solamente un objeto de una pasión cualquiera.

Ningún *Wohl*, ya sea el nuestro o el de nuestro prójimo, debe entrar como tal en la finalidad de la acción moral. La única definición de la acción moral posible es aquella cuya fórmula bien conocida da Kant —*Haz de modo tal que la máxima de tu acción pueda ser considerada como una máxima universal*. La acción sólo es moral entonces en la medida en que es comandada por el único motivo que articula la máxima. Traducir *Allgemeine* por *universal* plantea una pequeña cuestión, pues está más cerca de *común*. Kant opone *general* a *universal*, al que retoma

en su forma latina— lo que prueba claramente que algo aquí es dejado en cierta indeterminación. *Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. [Actúa de manera tal que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación que sea para todos].*

Esta fórmula que es, como saben, la fórmula central de la ética de Kant, es llevada por él hasta sus consecuencias más extremas. Este radicalismo llega hasta la paradoja de que, a fin de cuentas, la *gute Willen,* la buena voluntad, se plantea como exclusiva de toda acción benéfica. A decir verdad, creo que la realización de una subjetividad que merece ser llamada contemporánea, la de un hombre de nuestra época, que tuvo la suerte de haber nacido en esta época, no puede ignorar este texto. Lo subrayo tal cual, pues uno puede prescindir de todo —el vecino de la derecha y el de la izquierda son hoy en día, si no prójimos, al menos personajes suficientemente cercanos volumétricamente como para impedirnos caer al piso. Pero hay que haber atravesado la prueba de leer este texto, para medir el carácter extremista y casi insensato, del punto en el que nos arrincona algo que tiene de todos modos su presencia en la historia— la existencia, la insistencia de la ciencia.

Si, evidentemente, nadie pudo nunca —Kant no dudaba de ello siquiera un instante— poner en práctica de ningún modo un tal axioma moral, no es empero indiferente percatarse del punto al que llegaron las cosas. A decir verdad, hemos arrojado un gran puente más en la relación con la realidad. Desde hace algún tiempo, la estética trascendental misma —hablo de lo que en la *Crítica de la razón pura* es designado de este modo —puede ser cuestionada, al menos en el plano de ese juego de escritura donde despunta actualmente la teoría física. En el punto de nuestra ciencia al que hemos llegado, por ende, una renovación, una actualización del imperativo kantiano podría expresarse así, empleando el lenguaje de la electrónica y de la automatización: *Actúa de tal suerte que tu acción siempre pueda ser programada.* Lo que nos hace dar un paso más en el sentido de un desprendimiento todavía más acentuado, si no el más acentuado, de lo que se llama un Soberano Bien.

Entiéndanlo bien —Kant nos invita, cuando consideramos la máxima que regla nuestra acción, a considerarla un instante como la ley de una naturaleza en la que estaríamos destinados a vivir. Este es, le parece, el aparato que nos hará rechazar con horror tal o cual máxima a la que nuestras inclinaciones nos arrastrarían gustosamente. Nos brin-

da ejemplos al respecto, cuya notación concreta no carece de interés considerar, pues, por evidentes que parezcan, pueden prestarse, al menos para el analista, a algunas reflexiones. Pero observen que dice las leyes *de una naturaleza,* no *de una sociedad.* Está por demás claro que las sociedades no sólo viven muy bien teniendo como referencia leyes que están lejos de soportar la instalación de una aplicación universal, sino que más bien, como lo indiqué la vez pasada, las sociedades prosperan por la transgresión de esas máximas.

Se trata pues de la referencia mental a una naturaleza en la medida en que está ordenada por las leyes de un objeto construido en ocasión de la pregunta que nos hacemos acerca del tema de nuestra regla de conducta. Esto tiene consecuencias llamativas en las que no entraré ahora.

No quiero aquí, para operar el efecto de choque, de despertar, que me parece necesario en el camino de nuestro progreso, más que hacerles observar lo siguiente —si la *Crítica de la razón práctica* apareció en 1788, siete años después de la primera edición de la *Crítica de la razón pura,* hay otra obra que apareció seis años después de la *Crítica de la razón práctica* poco después de Termidor, en 1795, y que se llama *La filosofía en el tocador.*

La filosofía en el tocador, como saben todos, pienso, es obra de cierto marqués de Sade, célebre por más de una razón. Su celebridad de escándalo no dejó de acompañarse al inicio de grandes infortunios y, puede decirse, del abuso de poder cometido con su persona, pues permaneció cautivo unos veinticinco años, lo cual es mucho para alguien que no cometió, por Dios, que sepamos, ningún crimen esencial y que en nuestra época llega, en la ideología de algunos, a un punto de promoción que también, puede decirse, implica al menos algo confuso, si no excesivo.

Aunque algunos puedan verlo como entrañando la introducción a algunas diversiones, la obra del marqués de Sade no es, hablando estrictamente, de las más regocijantes, y las partes más apreciadas pueden parecer también las más aburridas. Pero no puede pretenderse que carezca de coherencia y, en suma, ella propone para justificar las posiciones de lo que puede llamarse una suerte de antimoral, exactamente los criterios kantianos.

Su paradoja es sostenida con la mayor coherencia en esa obra titulada *La filosofía en el tocador.* Incluido en ella hay un pequeño trozo que, tomando en consideración el conjunto de los oídos que me escuchan, es el único cuya lectura les recomiendo expresamente —*Franceses, todavía un esfuerzo para ser republicanos.*

Luego de este llamado, supuestamente recogido en el movimiento de folículos que se agitan en ese momento en el París republicano, el marqués de Sade nos propone tomar como máxima universal de nuestra conducta, considerando la ruina de las autoridades en la que consiste, según las premisas de esta obra, el advenimiento de una verdadera república, el exacto revés de lo que pudo ser considerado hasta entonces como el mínimo vital de una vida moral viable y coherente.

Y, a decir verdad, lo sostiene bastante bien. No por azar encontramos primero en *La filosofía en el tocador* un elogio de la calumnia. La calumnia, nos dice, en ningún caso podría ser nociva —si le imputa a nuestro prójimo algo mucho peor que lo que puede imputársele a justo título, tiene como mérito el ponernos en guardia respecto a sus maniobras. Y continúa así, justificando punto por punto la inversión de los imperativos fundamentales de la ley moral y preconizando el incesto, el adulterio, el robo y todo lo que se les ocurra agregar. Tomen el exacto revés de todas las leyes del Decálogo y obtendrán la exposición coherente de algo cuyo mecanismo se articula en suma así —Tomemos como máxima universal de nuestra acción el derecho a gozar de cualquier prójimo como instrumento de nuestro placer.

Sade demuestra, con mucha coherencia, que esta ley, universalizada, brinda a los libertinos la libre disposición de todas las mujeres indistintamente, consiéntanlo ellas o no, pero que inversamente las libera de todos los deberes que una sociedad civilizada les impone en sus relaciones conyugales, matrimoniales y otras. Esta concepción abre mucho las compuertas que propone imaginariamente al horizonte del deseo, solicitando a cada quien que lleve a su máximo extremo las exigencias de su codicia y que las realice.

Si todos disponen de la misma apertura, se verá qué es una sociedad natural. Nuestra repugnancia puede ser legítimamente asimilada a lo que Kant mismo pretende eliminar de los criterios de la ley moral, a saber, un elemento sentimental.

Si se elimina todo elemento de sentimiento de la moral, si se lo retira, si se lo invalida, por más guía que sea en nuestro sentimiento, en su extremo el mundo sadista es concebible — aun cuando sea su envés y su caricatura— como una de las realizaciones posibles de un mundo gobernado por una ética radical, por la ética kantiana tal como ésta se inscribe en 1788.

Créanme, los ecos kantianos no faltan en las tentativas de articulación moral que se encuentran en una vasta literatura que podemos llamar libertina, la del hombre del placer, que es una forma igualmente caricaturesca, de ese problema que preocupó tanto tiempo al Antiguo Régimen en el curso de las épocas, y después de *Fenelón* —la educación de las jóvenes. Ven esto llevado hasta sus consecuencias humorísticamente paradójicas en *La cortina levantada* de Mirabeau.

Pues bien, palpamos aquí aquello por lo cual, en su búsqueda de justificación, de asidero, de apoyo, en el sentido de la referencia al principio de realidad, la ética encuentra su propio tropiezo, su propio fracaso —quiero decir, donde estalla una aporía de la articulación mental que se llama ética. Así como la ética kantiana no tiene otra consecuencia más que ese ejercicio gimnástico cuya función formadora para cualquiera que piense les señalé, de igual modo la ética sadista no tuvo ninguna especie de consecuencia social. Tengan claro que no sé si los franceses hicieron verdaderamente un esfuerzo para ser republicanos, pero seguramente, al igual que los demás pueblos de la tierra, e incluso aquellos que realizaron luego revoluciones aun más atrevidas, más ambiciosas, todavía más radicales, dejaron estrictamente sin cambios las bases, que calificaría de religiosas, de los diez mandamientos, impulsándolos incluso a un grado cuya nota puritana se acentúa cada vez más. Estamos en el punto en que el jefe de un gran estado socialista, estando de visita en las civilizaciones coexistentes, se escandaliza al ver en los bordes del océano Pacífico a las bailarinas del noble país de América levantar un poco demasiado alto la pierna.

Nos encontramos de todos modos allí ante una pregunta —la pregunta, precisamente, de la relación con *das Ding*.

Asimismo, esa relación me parece suficientemente subrayada en el tercer capítulo concerniente a los móviles de la razón pura práctica. En efecto, Kant admite de todos modos *un* correlato sentimental de la ley moral en su pureza y, muy singularmente, les ruego lo registren, —segundo párrafo de esta tercera parte— éste no es sino el dolor mismo. Les leo el pasaje: *En consecuencia, podemos ver* a priori *que la ley moral como principio de la determinación de la voluntad, perjudica por ello mismo todas nuestras inclinaciones, y debe producir un sentimiento que puede ser llamado de dolor. Y es éste el primero, y quizás el único caso, en que nos esté permitido determinar, por conceptos,* a priori, *la relación de un conocimiento, que surge así de la razón pura práctica, con el sentimiento del placer o de la pena.*

En suma, Kant es de la opinión de Sade. Pues para alcanzar absolutamente *das Ding*, para abrir todas las compuertas del deseo, ¿qué nos

muestra Sade en el horizonte? Esencialmente, el dolor. El dolor del prójimo y también el propio dolor del sujeto, pues en este caso no son más que una única y misma cosa. No podemos soportar el extremo del placer, en la medida en que consiste en forzar el acceso a la Cosa. Esto es lo que crea el lado irrisorio, el lado —para emplear un término popular— maniático, que estalla ante nuestros ojos en las construcciones noveladas de un Sade —a cada instante se manifiesta el malestar de la construcción viviente, el mismo que hace tan difícil para nuestros neuróticos la confesión de algunos de sus fantasmas.

Los fantasmas, en efecto, en cierto grado, en cierto límite, no soportan la revelación de la palabra.

3

Hénos aquí pues llevados nuevamente a la ley moral en tanto que ella se encarna en cierto número de mandamientos. Me refiero a esos diez mandamientos, cuya reunión se encuentra en el origen, no tan perdido en el pasado, de un pueblo que se distingue él mismo como elegido.

Les dije, convendría retomar esos mandamientos. Les indiqué la última vez que es un estudio que hay que hacer, para el que convocaría con gusto a uno de ustedes como representante de una tradición de teología moral. Muchas son las cuestiones que merecerían retenernos. Hablé del número de los mandamientos, pero también existe su forma, la manera en que nos son transmitidos en futuro. Llamaría con sumo gusto a alguien en mi ayuda, que tuviese práctica suficiente del hebreo como para poder contestarme. ¿En el texto hebreo, es también un futuro, es acaso alguna forma de volitivo la que es empleada en el *Deuteromonio* y los *Números*, en los que vemos las primeras formulaciones del Decálogo?

Hoy solamente quiero abordar su carácter privilegiado en relación a la estructura de la ley. Quisiera hoy detenerme en dos de los mandamientos.

Debo dejar de lado las inmensas cuestiones que plantea la promulgación de esos mandamientos por algo que se anuncia como *Yo soy lo que yo soy*. Conviene, en efecto, no incitar al texto en el sentido de una metafísica griega traduciendo *el que es*, incluso *el que soy*. *I am that I am*, la traducción inglesa, es la más cercana, según dicen los hebraístas, de lo que significa la articulación del versículo. Quizá me equivoque, pero

no conociendo el hebreo y esperando el complemento de información que podría serme aportado, me remito al respecto a las mejores autoridades y creo que ellas son inequívocas.

Ese *Yo soy lo que yo soy* se anuncia primero en relación a un humilde pueblo como siendo aquel que lo sacó de las miserias de Egipto, y comienza articulando: *Tú no adorarás a otro dios que a mí, en mi rostro.* Dejo abierta la cuestión de saber qué quiere decir *en mi rostro.* ¿Acaso quiere decir que fuera del rostro de Dios, es decir, fuera de Canaán, la adoración de otros dioses no es para el judío fiel inconcebible? Un texto del segundo Samuel, en boca de David, lo sugiere.

No por ello deja de ser cierto que el segundo mandamiento, el que excluye formalmente no sólo todo culto, sino toda imagen, toda representación de lo que es en el cielo, en la tierra y en el abismo, me parece que muestra que se trata de una relación totalmente particular con la afección humana en su conjunto. Para decirlo todo, la eliminación de la función de lo imaginario se ofrece a mi mirada y, pienso, a la vuestra también, como el principio de la relación con lo simbólico, en el sentido en que lo entendemos aquí, es decir, para decirlo todo, con la palabra. Este encuentra ahí su condición principal.

Dejo de lado el reposo del sábado, pero creo que este extraordinario imperativo, gracias al cual, en un país de amos, vemos todavía que un día sobre siete transcurre en una inactividad que, según dicen los proverbios humorísticos, no le deja al hombre común un punto medio entre la ocupación del amor o el aburrimiento más sombrío, esa suspensión, ese vacío, introduce seguramente en la vida humana el signo de un agujero, de un más allá en relación a toda ley de la utilidad. Pero me parece tener, por esta vía, la conexión más próxima con aquello sobre cuya pista andamos aquí.

Dejo de lado la interdicción del asesinato, pues tendremos que volver a ella a propósito del alcance respectivo del acto y su retribución. Quiero llegar a la interdicción de la mentira, en la medida en que se conjuga con lo que se nos presenta como la relación esencial del hombre con la Cosa, en la medida en que es comandada por el principio del placer, a saber esa mentira con la que nos enfrentamos todos los días en el inconsciente.

El *Tú no mentirás* es el mandamiento en el que se hace sentir para nosotros, de la manera más tangible, el lazo íntimo del deseo en su función estructurante con la ley. A decir verdad, ese mandamiento está para hacernos sentir la verdadera función de la ley. No podré hacer

nada mejor que cotejarlo con el sofisma en el que se manifiesta al máximo el tipo de ingeniosidad más opuesta a la de la discusión judía, talmúdica, es decir, la paradoja llamada de Epiménides, la que dice que todos los hombres son mentirosos. ¿Qué digo, avanzando en la articulación que les di del inconsciente, qué digo que responde el sofisma? —si no que yo mismo miento y que de este modo no puedo avanzar nada valedero en lo concerniente, no simplemente a la función de la verdad, sino a la significación misma de la mentira.

El *Tú no mentirás*, precepto negativo, tiene como función retirar del enunciado al sujeto de la enunciación. Recuerden el grafo. Justo ahí en la medida en que miento, en que reprimo, en que soy yo, mentiroso, el que hablo puedo decir *Tú no mentirás*. Ese *Tú no mentirás*, como ley, incluye la posibilidad de la mentira como el deseo más fundamental.

Les daré una prueba no menos válida en mi opinión. Es la célebre fórmula de Proudhon: *La propiedad es el robo*. Otra prueba, cómo gritan cual si los estuvieran matando los abogados en cuanto se trata, en una forma siempre más o menos funambulesca y mítica, de hacer entrar en juego un detector de mentiras. ¿Debemos concluir de ello que el respeto de la persona humana es el derecho a mentir? Ciertamente, es una pregunta y responder *sí, ciertamente*, no es una respuesta. Como podría decirse, no es tan simple.

¿De dónde surge esa insurrección ante el hecho de que algo pueda reducir la cuestión de la palabra del sujeto a una aplicación universalmente objetivante? Esa palabra no sabe ella misma qué dice cuando miente y, por otra parte, mintiendo, promueve alguna verdad. Y, en esta función antinómica entre la ley y el deseo, la palabra condiciona; en ella reside el mecanismo primordial que hace de este mandamiento, entre los otros diez, una de las piedras angulares de lo que podemos llamar la condición humana en la medida en que merece ser respetada.

Siendo ya tarde, saltaré un poco más lejos, para llegar por fin a lo que constituye hoy el extremo de nuestra reflexión sobre las relaciones del deseo con la ley. Es el famoso mandamiento que se expresa así —siempre hizo sonreír, pero al reflexionar bien en él no se sonríe demasiado tiempo— *Tú no codiciarás la casa de tú prójimo, tú no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su servidor, ni su sirvienta, ni su buey, ni su asno, ni nada de lo que pertenezca a tu prójimo.*

Poner a la mujer entre la casa y el borrico sugirió a más de uno la idea de que se podía ver ahí las exigencias de una sociedad primitiva —de los beduinos, de los indígenas, de los negros. Pues bien, no lo pienso.

Esta ley, siempre viva en el corazón de los hombres que la violan todos los días, al menos en lo concerniente a la mujer de su prójimo, debe tener sin duda alguna relación con lo que aquí es nuestro objeto, a saber, *das Ding*.

Pues para nada se trata aquí de cualquier bien. Tampoco se trata de lo que hace la ley del intercambio, y cubre con una legalidad, si me permiten la expresión, entretenida, con una *Sicherung* social, los movimientos, el *impetus* de los instintos humanos. Se trata de algo que adquiere su valor del hecho de que ninguno de esos objetos deja de tener la más estrecha relación con aquello en lo que el ser humano puede reposarse como siendo *das Trude, das Ding*, no en la medida en que ella es su bien, sino el bien en el que se reposa. Agrego, *das Ding* en tanto que correlato mismo de la ley de la palabra en su origen más primitivo, en el sentido de que ese *das Ding* estaba ahí desde el comienzo, que es la primera cosa que pudo separarse de todo lo que el sujeto comenzó a nombrar y articular, que la codicia de la que se trata se dirige, no a cualquier cosa que yo deseé, sino a una cosa en la medida en que es la Cosa de mi prójimo.

Ese mandamiento adquiere su valor en la medida en que preserva esa distancia de la Cosa en tanto que fundada por la palabra misma.

Pero ahí, ¿en qué culminamos?

¿Acaso la Ley es la Cosa? ¡Oh, no! Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley. En efecto, no hubiese tenido la idea de codiciarla si la Ley no hubiese dicho —Tú no la codiciarás. Pero la Cosa encontrando la ocasión produce en mí toda suerte de codicias gracias al mandamiento, pues sin la Ley la Cosa está muerta. Ahora bien, yo estaba vivo antaño, sin la Ley. Pero cuando el mandamiento llegó, la Cosa ardió, llegó de nuevo, mientras que yo encontré la muerte. Y para mí, el mandamiento que debía llevar a la vida resultó llevar a la muerte, pues la Cosa encontrando la ocasión me sedujo gracias al mandamiento y por él me hizo deseo de muerte.

Pienso que, desde hace un momentito, algunos de ustedes al menos, dudan de que sea yo quien sigue hablando. En efecto, con la salvedad de una muy pequeña modificación —*Cosa* en lugar de *pecado*—, éste es el discurso de san Pablo en lo concerniente a las relaciones de la ley y del pecado, *Epístola a los Romanos*, capítulo 7, párrafo 7.

Más allá de lo que se piense de ellos en ciertos medios, se equivocarían al creer que los autores sagrados no son una buena lectura. En lo que a mí respecta, al sumergirme en ellos sólo encontré recompensas y,

muy especialmente en éste, que les indico como deberes de vacaciones, encontrarán una compañía bastante buena.

La relación de la Cosa y de la Ley no podría ser mejor definida que en estos términos. En este punto la retomaremos. La relación dialéctica del deseo y de la Ley hace que nuestro deseo sólo arda en una relación con la Ley, por la cual deviene deseo de muerte. Solamente debido a la Ley, el pecado, *hamartía*, que quiere decir en griego falta y no participación en la Cosa, adquiere un carácter desmesurado, hiperbólico. ¿El descubrimiento freudiano, la ética psicoanalítica, nos dejan suspendidos de esta dialéctica? Tenemos que explorar lo que con el correr del tiempo el ser humano fue capaz de elaborar que transgrede esa Ley, la coloca en una relación con el deseo que franquea ese lazo de interdicción e introduce, por encima de la moral, una erótica.

No pienso que deban asombrarse de una cuestión semejante, pues es lo que hicieron con toda exactitud todas las religiones, todos los misticismos, todo lo que Kant llama con cierto desdén los *Religionsschwärmereien*, los ensueños religiosos —es muy difícil de traducir. ¿Qué es, si no una manera de volver a encontrar, en algún lado más allá de la Ley, la relación con *das Ding*? Sin duda existen otras. Sin duda, hablando de erótica, debemos hablar de lo que se fomentó con el correr del tiempo, de las reglas del amor. Freud dice en algún lado que hubiera podido hablar de su doctrina como de una erótica, pero dice, no lo hice, pues esto hubiera sido ceder sobre las palabras y quien cede sobre las palabras cede sobre las cosas —hablé de teoría de la sexualidad.

Es verdad —Freud colocó en un primer plano de la interrogación ética la simple relación del hombre y la mujer.

Cosa muy singular, las cosas se limitaron a quedar en el mismo punto. La cuestión de *das Ding* hoy, sigue pendiente de lo que hay de abierto, de faltante, de hiante, en el centro de nuestro deseo. Diré, si me permiten este juego de palabras, que se trata para nosotros de saber qué podemos hacer de ese *dam* (damnación) para transformarlo en *dame* (dama)*, en nuestra dama.

No sonrían de esta manipulación pues la lengua la hizo antes que yo. Si toman nota de la etimología de la palabra *danger* (peligro), verán que es exactamente el mismo equívoco lo que la funda en francés —el *danger* (peligro) en el origen es *domniarium*, dominación. Muy suavemente la palabra *dame* la contaminó.

* En francés, *dam* y *dame* son homófonos. [T.]

Y, en efecto, cuando estamos en poder de otro corremos un gran riesgo.

De este modo, el año próximo, intentaremos avanzar en estas zonas incuestionablemente riesgosas.

23 DE DICIEMBRE DE 1959

EL PROBLEMA DE LA SUBLIMACION

VII

LAS PULSIONES Y LOS SEÑUELOS

La dimensión de la pastoral.
La paradoja de la conciencia moral.
El mundo y el cuerpo.
Lutero.
El problema de la relación con el objeto.

Durante este tiempo de recogimiento de las vacaciones experimenté la necesidad de realizar una excursión en determinada zona del tesoro literario inglés y francés — *Quaerens* no *quem devorem*, sino más bien *quod doceam vobis* —¿qué y cómo enseñarles acerca del tema hacia el que dirigimos la proa a través del título de la ética del psicoanálisis?

Sienten claramente que debe llevarnos a un punto problemático, no sólo de la doctrina de Freud, sino de lo que se puede llamar nuestra responsabilidad de analista.

Este punto, no lo han visto acaso asomar ya en el horizonte —aunque, por Dios, no hay razón, porque incluso evité hasta ahora este año, el término— tan problemático para los teóricos del análisis; testimonio de ello serán las citas que les haré, tan esencial empero, de lo que Freud llama *Sublimierung*, sublimación.

1

La sublimación es, en efecto, la otra faz de la exploración que, como pionero, Freud realiza de las raíces del sentimiento ético, en la medida en que éste se impone bajo la forma de interdicciones, de conciencia

moral. Es la faz que en nuestra época se designa —me refiero de este modo a lo que es exterior a nuestro campo analítico— tan impropia y tan cómicamente para todo oído algo sensible, como filosofía de los valores.

Nosotros, que estamos con Freud, en condiciones de realizar en lo tocante a las fuentes y a la incidencia de la reflexión ética una crítica tan nueva, ¿estamos acaso en la misma postura feliz en lo concerniente a la faz positiva, a la elevación moral y espiritual, a la escala de valores? El problema se presenta aquí como mucho más movedizo y delicado; sin embargo, no se puede decir que podamos desinteresarnos de él en beneficio de las preocupaciones más inmediatas de una acción simplemente terapéutica.

Freud, en *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*, emplea, en lo concerniente a los efectos de la aventura libidinal individual, dos términos correlativos —*Fixierbarkeit*, la fijación, cuyo registro de explicación es, en suma, todo lo que es inexplicable, y *Haftbarkeit*, que se traduce aproximativamente por perseveración, pero que tiene empero una curiosa resonancia en alemán, pues más bien quiere decir responsabilidad, compromiso. De esto precisamente se trata aquí, de nuestra historia colectiva de analistas.

Estamos involucrados en una aventura que tuvo cierto sentido, cierta contingencia, etapas. Freud no recorrió de una vez el camino cuyos jalones nos legó. Asimismo, es posible que debido a los rodeos de Freud, estemos enganchados a determinado punto de la evolución de su pensamiento, sin haber podido darnos cuenta demasiado bien del carácter contingente que presenta, al igual que todo efecto de la historia humana.

Intentemos hacerlo, siguiendo un método que conocen, que aunque no es el nuestro me es en todo caso familiar —retrocedamos algunos pasos, dos por ejemplo, antes de dar tres hacia adelante, con la esperanza de ganar uno.

Paso atrás —recordemos qué parecería ser el análisis en el orden ético en un primer abordaje. Parecería ser —y sabe Dios que cierto canto de sirena podría al respecto sostener un malentendido— la búsqueda de una moral natural. Gracias a toda una faz de su acción y de su doctrina se presenta efectivamente así, tendiendo a simplificarnos algún embarazo de origen externo, del orden del desconocimiento, incluso del malentendido, a volver a conducirnos hacia un equilibrio normativo con el mundo, hacia el cual la maduración de los instintos conduciría

naturalmente. Puede verse predicar, de tanto en tanto, este evangelio bajo la forma de esa relación genital, cuyo tema evoqué aquí a menudo con harta reserva, hasta con harto escepticismo.

Muchas cosas están allí de inmediato para refutarlo. En todos los casos el análisis no nos compromete de manera tan sencilla en lo que se podría llamar, con un término que no creo traer aquí sencillamente por razones pintorescas, la dimensión de la pastoral.

La dimensión de la pastoral nunca está ausente de la civilización y nunca deja de ofrecerse como un recurso ante su malestar. Si la llamo así es porque a través de los tiempos sucedió que se presentase de este modo a cara descubierta. En nuestra época, por ejemplo, está más enmascarada, tras la forma más severa y pedante de la infalibilidad de la conciencia proletaria, que nos ocupó tanto tiempo, aunque desde hace ya unos años nos hayamos alejado de ella o, asimismo, bajo la forma de la noción algo mítica que recién evocaba, que concentra las esperanzas, aunque fuesen inciertas, que pudo suscitar, en efecto, la revolución freudiana. Pero se trata siempre de la misma pastoral y, como verán, se trata de una discusión muy seria.

Tal vez se trata para nosotros de redescubrirla, de redescubrir su sentido. Tal vez quepa retornar a la forma arcaica de la pastoral, a cierto retorno a la Naturaleza, a la esperanza en una naturaleza cuya concepción en nuestros antepasados no debemos creer que fuese, finalmente, más sencilla que la que hoy tenemos nosotros. Tendremos que ver si las invenciones que el *ingenium* de nuestros antepasados ya intentó en esta vía no nos enseñan algo que quizá también exige ser dilucidado por nosotros.

Ciertamente, si recorremos con la mirada lo que nos aporta la meditación freudiana, vemos claramente que desde el principio algo se resiste a ser reabsorbido en esta dimensión y por eso comencé a abordar con ustedes, este año, el problema de la ética del análisis. En efecto, Freud nos permite medir el carácter paradójico, la aporía práctica, de algo que para nada es del orden de las dificultades que puede presentar una naturaleza mejorada o una mejoría natural. Es algo que de inmediato se presenta con un carácter muy particular de maldad, de mala incidencia —es éste el sentido de la palabra *méchant* [y también de malvado en castellano]. Freud lo delimita cada vez más en el curso de su obra, hasta llevarlo a su máxima articulación en *El malestar en la cultura* o también cuando estudia los mecanismos de un fenómeno como la melancolía.

¿Cuál es esta paradoja? La conciencia moral, nos dice, se muestra mucho más exigente en la medida en que es más refinada —tanto más cruel cuanto menos la ofendemos de hecho— tanto más puntillosa en la medida en que la forzamos, mediante nuestra abstención en los actos a ir a buscarnos en la intimidad de nuestros impulsos y deseos. Resumiendo, el carácter inextinguible de esa conciencia moral, su crueldad paradójica, configura en el individuo algo así como un parásito alimentado con las satisfacciones que se le otorgan. La ética, proporcionalmente, persigue mucho más al individuo en función de sus desdichas que de sus faltas.

Esta es la paradoja de la conciencia moral en su forma, si cabe la expresión, espontánea. Más que hablar aquí de investigación de la conciencia moral funcionando en estado natural —así nos extraviaríamos— tomemos mejor la otra faz, cuya significación el uso del término natural sirve para encubrir, y llamémosla crítica por el análisis de la ética salvaje, no culta, tal como la encontramos funcionando por sí sola, especialmente en aquellos a quienes tratamos en la medida en que nos internamos en el plano del *pathos*, de la patología.

Precisamente allí el análisis, en última instancia, ilumina en el fondo del hombre lo que podemos denominar el odio de sí. Esto es lo que se desprende de la comedia antigua que lleva el título de *Aquel-que-se-castiga-él-mismo*.

Se trata de una breve pieza que pertenece a la nueva comedia que toma la latinidad de Grecia y cuya lectura no les aconsejo especialmente ya que, después de ese bello título, consultar su texto no podría sino decepcionarlos. Sólo encontrarán en ella, como en cualquier lado, sátira concreta de rasgos de carácter, definición de lo ridículo. No olviden empero que la función de la comedia sólo en apariencia es ligera. Debido al solo hecho del juego del significante, por la simple fuerza de la articulación significante, llegamos más allá de lo que se presenta como pintura, como descripción contingente, llegamos a la revelación del fondo. La comedia permite encontrar lo que Freud nos mostró está presente en el ejercicio del sin-sentido.

Vemos surgir el fondo, algo que se perfila más allá del ejercicio del inconsciente y en el que la exploración freudiana nos invita a reconocer el punto donde se desenmascara el *Trieb*—*Trieb* y no *Instinkt*. Pues el *Trieb* no está lejos de ese campo de *das Ding* en torno al cual les incito este año a volver a centrar el modo bajo el que se formulan los problemas que nos rodean.

Los *Triebe* fueron descubiertos y explorados por Freud en el interior de una experiencia fundada en la confianza otorgada al juego de los significantes, a su juego de sustitución, de suerte tal que no podemos confundir, en modo alguno, el dominio de los *Triebe* con una reclasificación, por más nueva que se la suponga, de las relaciones del ser humano con su medio natural. El *Trieb* debe ser traducido del modo más equívoco posible, y nos complacemos en decir, a veces, la *deriva*. Por otra parte, *drive* traduce en inglés el término alemán. Esta deriva, en la que se motiva toda la acción del principio del placer, nos dirige hacia ese punto mítico que fue articulado en términos de relación de objeto. Debemos cercar su sentido y criticar las confusiones introducidas debido a ambigüedades, significativas, mucho más graves que cualquier equívoco significante.

Nos acercamos ahora a lo más profundo de lo que dijo Freud sobre la naturaleza de los *Triebe* y, especialmente, en la medida en que éstos pueden darle al sujeto satisfacción de más de un modo, principalmente dejándole abierta la puerta, la vía, la carrera de la sublimación. Hasta ahora, en el pensamiento analítico, esto ha permanecido como un ámbito casi reservado, que sólo los más audaces se animaron a rozar, incluso no dejando de manifestar la insatisfacción, la sed con que los dejaban las formulaciones de Freud. Nos referiremos aquí a algunos textos tomados de más de un punto de su obra, desde los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad* hasta *Moisés y el monoteísmo*, pasando por la *Einführung*, las *Vorlesungen* y *El malestar en la cultura*. Freud nos incita a reflexionar sobre la sublimación o, más exactamente, nos propone, en el modo mismo en que intenta definir su campo, toda suerte de dificultades que merecen que hoy nos detengamos en ellas.

2

Puesto que el problema de la sublimación se plantea para nosotros en el campo de los *Triebe*, quisiera que nos detuviésemos primero un instante en un texto tomado de las *Vorlesungen*, o sea de lo que se tradujo en francés como *Introducción al psicoanálisis*, página 358 de las *Gesammelte Werke*, tomo XI.

De este modo, debemos tomar en consideración que las pulsiones,

Triebe, *las mociones pulsionales sexuales, son extraordinariamente plásticas. Pueden entrar en juego las unas en lugar de las otras. Una puede asumir la intensidad de las otras. Cuando la satisfacción de las unas es rehusada por la realidad, la satisfacción de otra puede ofrecerle una indemnización completa. Se comportan las unas respecto a las otras como una red, como canales comunicantes llenos de un fluido.*

Vemos aparecer aquí, sin duda alguna, la metáfora que está en el origen de esa obra surrealista que se llama *Los vasos comunicantes.*

Prosigue Freud —abrevio—. Se comportan pues de este modo, pese a que puedan haber caído bajo la dominación, la supremacía, del *Genitalprimat.* Este no debe ser considerado entonces como demasiado fácil de reunir en una única *Vorstellung,* representación.

Freud nos advierte en este pasaje —pero también en muchos otros— que aun cuando el conjunto del *Netz* de los *Triebe* cayó bajo el *Genitalprimat,* éste en su estructura no es fácil de concebir como una *Vorstellung* unitaria, una resolución de las contradicciones.

Demasiado lo sabemos — esto para nada elimina el carácter comunicante y, por ende, huidizo, plástico, como él mismo dice, de la economía de los *Trieberegungen.* En suma, tal como aquí se los enseño desde hace muchos años, esta estructura destina la libido humana al sujeto, a deslizarse en el juego de los signos, a ser subyugada por el mundo de los signos, que es el único *Primat* universal y dominante. Y el signo, según la expresión de Pierce, es lo que está en el lugar de algo para alguien.

La articulación como tal de las posibilidades de la *Verschiebbarkeit,* es decir del desplazamiento de la preparación natural, es articulada largamente para culminar, en este pasaje, en la dilucidación del *Partiallust* en la libido genital misma. En suma, para comenzar a abordar el problema de la *Sublimierung,* la plasticidad de los instintos debe ser recordada, aunque deba decirse a continuación que, por razones aún no dilucidadas, en el individuo no toda sublimación es posible. En el individuo —en tanto se trata del individuo y formulando entonces respecto a él la cuestión de las disposiciones internas y la de las acciones externas— encontramos límites. Algo no puede ser sublimado, existe una exigencia libidinal, la exigencia de determinada dosis, de determinada tasa de satisfacción directa, en cuya ausencia se producen perjuicios, pertubaciones graves. Pero nuestro punto de partida es la vinculación de la libido con ese *Netz,* con ese *Flüssigkeit,* con ese *Verschiebbarkeit* de los signos como tales. A ellos, por otra parte, nos vemos llevados siempre cada vez que leemos a Freud con ojo atento.

Planteemos nuevamente aquí un punto de articulación esencial, necesario antes de poder partir otra vez hacia adelante.

Es claro que la libido con sus caracteres paradójicos, arcaicos, llamados pregenitales, con su eterno polimorfismo, con ese mundo de imágenes ligadas a los modos pulsionales de los diferentes estadios, orales, anales y genitales —que es también, sin duda alguna, la originalidad de la dimensión freudiana—, en suma, que todo ese microcosmos no tiene absolutamente nada que ver con el macrocosmos y sólo engendra un mundo en la fantasía. Es ésta la doctrina de Freud, contrariamente a la vía hacia la que uno de sus discípulos, Jung para nombrarlo, intenta arrastrarlo —ese punto de bifurcación del grupo freudiano que se sitúa hacia 1910.

Esto es importante, en particular en un momento en que es totalmente claro que si alguna vez se los hizo habitar allí, ya no hay que buscar de ningún modo el falo ni el anillo anal, bajo la bóveda estrellada —han sido expulsados de ella definitivamente. Durante largo tiempo, incluso en el pensamiento científico, los hombres pudieron habitar en las proyecciones cosmológicas. Hubo durante largo tiempo un alma del mundo, y el pensamiento pudo mecerse en alguna relación profunda de nuestras imágenes con el mundo que nos rodea. Este es un punto cuya importancia parece no percibirse: la investigación freudiana introdujo todo ese mundo en nuestro interior, lo envió definitivamente a su lugar, a saber a nuestro cuerpo y a ningún otro lado. Me permitiré recordarles al respecto hasta qué punto el pensamiento científico y el pensamiento teológico se vieron ocupados, en el período que precedió inmediatamente a la liberación del hombre moderno, por algo sobre lo cual Freud no vaciló en hablar y en llamar por su nombre, acerca de lo cual ya nunca hablamos, a saber, sobre aquel que fue designado durante mucho tiempo como el príncipe de este mundo —*Diabolus.* Simbólico aquí se completa con diabólico —en todas las formas que la prédica teológica articuló tan poderosamente.

Lean un poco a Lutero, no sólo los *Comentarios de mesa,* sino los *Sermones,* y se percatarán hasta dónde puede afirmarse la potencia de las imágenes que nos son más familiares por haber sido investidas con el carácter de autentificación científica que les brinda nuestra experiencia psicoanalítica cotidiana. A ellas precisamente se refiere el pensamiento de un profeta, cuya poderosa incidencia renueva el fondo de la enseñanza cristiana, cuando busca expresar nuestra derelicción, nuestra caída en un mundo en el que nos desplomamos en el abandono. Sus tér-

minos son, a fin de cuentas, infinitamente más analíticos que todo lo que una fenomenología moderna puede articular bajo las formas relativamente tiernas del abandono del pecho materno —¿cuál es esa negligencia que acalla su leche? Lutero dice literalmente —*son ustedes el desecho que cae al mundo por el ano del diablo.*

Vemos aquí el esquema esencialmente digestivo y excremencial que se forja un pensamiento que lleva hasta sus últimas consecuencias el modo de exilio en que está el hombre en relación a cualquier bien del mundo.

Allí nos lleva Lutero. No crean que estas cosas no tuvieron su efecto sobre el pensamiento y los modos de vivir de la gente de esa época. Aquí se articula justamente el vuelco esencial de una crisis de la que surgió toda nuestra instalación moderna en el mundo. Freud sanciona, da su estampilla última a esto, introduciendo nuevamente, de una vez por todas, esa imagen del mundo, esos falaces arquetipos, allí donde deben estar, es decir, en nuestro cuerpo.

Tenemos desde entonces que vérnosla con ese mundo allí donde él está. ¿Esas zonas erógenas, esos puntos de fijación fundamental, nos abren acaso una perspectiva rosada y abierta al optimismo pastoral? ¿Es ésta una vía abierta hacia la liberación o hacia la más severa servidumbre? Esas zonas erógenas que, hasta una mayor explicación del pensamiento de Freud, pueden considerarse como genéricas y limitadas a puntos elegidos, a puntos de hiancia, a un número limitado de bocas en la superficie del cuerpo, son los puntos de donde el Eros deberá sacar su fuente.

Para percatarse qué introduce de esencial, de original Freud aquí, basta referirse a esas aberturas que da al pensamiento el ejercicio del canto poético. Imaginen según determinado poeta, según un Walt Whitman por ejemplo, qué se podría desear, como hombre, del propio cuerpo. Se podría soñar con un contacto epidérmico, completo, total, entre el cuerpo y un mundo, él mismo abierto y tembloroso; soñar con un contacto, y como horizonte, con un estilo de vida cuya dirección y vía nos muestra el poeta; esperar una revelación de armonía de la desaparición de la presencia insinuante, perpetua, del sentimiento oprimente de alguna maldición original.

Pues bien, contrariamente a esto, Freud, a nivel de lo que podemos llamar la fuente de los *Triebe*, marca un punto de inserción, un punto de límite, un punto irreductible. Precisamente esto es lo que encuentra luego la experiencia en el carácter irreductible —aquí, encontramos una

vez más la ambigüedad— de esos residuos de las formas arcaicas de la libido.

Estas, se nos dice por un lado, no son susceptibles de *Befriedigung*. Las aspiraciones más arcaicas del niño son a la vez un punto de partida y un núcleo nunca enteramente resuelto bajo una primacía cualquiera de la genitalidad o de una pura y simple *Vorstellung* del hombre bajo la forma humana, por más total que se la suponga por fusión andrógina. El sueño de estas formas primarias, arcaicas de la libido siempre existe.

Es éste un primer punto que la experiencia acentúa tal como el discurso freudiano lo articula.

Por otro lado, Freud nos muestra la abertura, que en un primer abordaje parece casi sin límites, de las sustituciones que pueden hacerse, en el otro extremo, a nivel de la meta.

Evité la palabra *Objekt*, que empero surge permanentemente de su pluma cuando se trata de diferenciar lo que está en juego en lo concerniente a la sublimación. No puede calificar la forma sublimada del instinto sin una referencia al objeto, haga lo que haga. Les leeré enseguida pasajes que les mostrarán cuál es el mecanismo de la dificultad encontrada.

Se trata del objeto. Pero, ¿qué quiere decir a ese nivel el objeto? Cuando Freud, al inicio de los modos de acentuación de su doctrina, comienza a articular lo tocante a la sublimación en su primera tópica, principalmente en los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*, la sublimación se caracteriza por un cambio en los objetos o en la libido, que no se realiza por medio de un retorno de lo reprimido, que no se hace sintomáticamente, indirectamente, sino directamente, de una manera que satisface directamente. La libido llega a encontrar su satisfacción en objetos —¿cómo distinguirlos primero? Sencillamente, masivamente y, a decir verdad, no sin dejar de abrir un campo de infinita perplejidad, los distingue como objetos socialmente valorados, objetos que el grupo puede aprobar en la medida en que son objetos de utilidad pública. La posibilidad de sublimación es definida de este modo.

Nos encontramos en este punto con la posibilidad de tener firmemente los dos extremos de una cadena.

Por una parte, existe posibilidad de satisfacción, aunque ella sea sustitutiva y por medio de lo que el texto llama *Surrogate*. Por otra, se trata de objetos que adquirirán un valor social colectivo. Enfrentamos una trampa en la que el pensamiento, en su inclinación hacia la facilidad, sólo pide precipitarse, y que consistiría en construir aquí una opo-

sición fácil y una conciliación fácil entre el individuo y lo colectivo. Que lo colectivo pueda encontrar una satisfacción allí donde el individuo debe cambiar sus baterías, su fusil de hombro y que, por otro lado, se tratase en esta ocasión de una satisfacción individual que va de suyo, por sí sola, parece no plantear problemas. Pero originalmente se nos dijo hasta qué punto es problemática la satisfacción de la libido. Todo lo que es del orden del *Trieb* plantea la cuestión de su plasticidad y también la de sus límites. Asimismo, esta formulación está lejos de ser una de aquellas a las que Freud pueda atenerse.

Lejos de atenerse a ella, relaciona en los *Tres ensayos* la sublimación en sus efectos sociales más evidentes con lo que llama *Reaktionsbildung*. Es decir, que desde el vamos, en una etapa donde las cosas no pueden articularse más cabalmente debido a la falta del complemento tópico que aportará luego, hace intervenir la noción de formación reactiva. En otros términos, ilustra tal rasgo de carácter, tal rasgo adquirido de la regulación social, como algo que, lejos de llevarse a cabo como prolongación, en continuidad directa con una satisfacción instintiva, necesita la construcción de un sistema de defensa, antagónico, por ejemplo, a la pulsión anal. Hace intervenir entonces, como fundamental, una oposición, una antinomia en la construcción de la sublimación de un instinto. Introduce pues el problema con una contradicción en su propia formulación.

De este modo propone una construcción opuesta a la tendencia instintiva que no puede de ninguna manera reducirse a una satisfacción directa, donde la pulsión misma se saturaría de una manera cuya única característica sería poder recibir el sello de la aprobación colectiva.

A decir verdad, los problemas que Freud plantea en el orden de la sublimación surgen plenamente en el momento de su segunda tópica. Debemos abordarla a partir de *Zur Einführung des Narzissmus*, que es no sólo la introducción del narcismo, sino la introducción a la segunda tópica.

3

En este texto, traducido para la Sociedad por nuestro amigo Jean Laplanche, y al que les ruego se remitan en las *Gesammelte Werke*, tomo X, páginas 161-162, encontrarán la siguiente articulación —*Lo que ahora se nos propone de las relaciones de esta formulación del ideal*

con la sublimación, es lo que debemos buscar ahora. La sublimación es un proceso que concierne a la libido de objeto.

Les hago observar que la oposición *Ichlibido-Objektlibido* sólo comienza a articularse como tal, vale decir en el plano analítico, con la *Einführung*. Este texto complementa la articulación dada primero por Freud de la posición fundamentalmente conflictiva del hombre en lo tocante a su satisfacción como tal. Por esta razón es esencial hacer intervenir desde el comienzo a *das Ding*.

Das Ding, en la medida en que el hombre, para seguir el camino de su placer, debe literalmente contornearla. El tiempo en que uno se reconozca allí, se ubique allí, el tiempo mismo en que uno se percate de que Freud nos dice lo mismo que san Pablo, a saber, que en el camino de nuestro placer no nos gobierna ningún Soberano Bien y que más allá de cierto límite, estamos, en lo que concierne a lo que esconde *das Ding*, en una posición enteramente enigmática, porque no hay regla ética que medie entre nuestro placer y su regla real.

Detrás de san Pablo, tienen ustedes la enseñanza de Cristo cuando lo interrogan poco antes de la última Pascua. Hay dos formas, la del evangelio de san Mateo, y la de los dos evangelios de Marcos y Lucas. En el evangelio de san Mateo, donde es más neto, se le dice —*¿Qué es lo bueno que debemos hacer para acceder a la vida eterna?* El responde, en el texto griego— *¿Cómo vienen a hablarme de lo bueno? ¿Quién sabe qué es bueno ? Sólo El, El que está más allá, nuestro Padre, sabe qué es bueno*, y les dijo hagan esto y aquello, pero no vayan más allá. Lisa y llanamente hay que seguir sus mandamientos. Y, más allá, está el enunciado del *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. Este mandamiento, a justo título y con suma pertinencia, constituye el calderón en *El malestar en la cultura*, término ideal hacia donde lo conduce la necesidad de su propia interrogación —pues Freud jamás retrocedió ante nada que se presentase a su examen.

No podría, en esta oportunidad, incitarlos demasiado, si son capaces de ello, a percatarse de aquello que en la respuesta de Cristo está desde hace ya mucho tiempo cerrado a toda percepción auditiva, salvo a la de los oídos advertidos —tienen oídos para no escuchar, el evangelio es su ejemplo. Intenten leer un poco las palabras de aquel del que se dice que nunca rió —de leerlas como lo que son. De tanto en tanto, no dejarán de impresionarlos como dotadas de un humor que lo supera todo.

La palabra del intendente infiel, por ejemplo —desde hace mucho

estamos habituados, aunque hayamos frecuentado poco las iglesias, a que nos la viertan hasta el cansancio y a nadie se le ocurre asombrarse de que el Hijo del Hombre, el puro entre los puros, diga que, en suma, el mejor modo de lograr la salvación de vuestra alma es hacer chanchullos con los fondos que están a vuestro cargo, lo cual también puede obtenerles si no méritos, al menos algún reconocimiento por parte de los hijos de la luz. Hay aquí cierta contradicción en el plano de una moral homogénea, uniforme y chata, pero tal vez se podría delimitar otros atisbos de esta especie —sin contar los otros, esa *joke* formidable, *Dad al César lo que es del César* y ahora arréglensela. Estilo de paradoja que a veces se presta a todas las evasiones, a todas las rupturas, a todas las hiancias del sin-sentido —diálogos insidiosos en los que el interlocutor sabe siempre cómo deslizarse magistralmente fuera de las trampas que se le tienden.

Para retornar a lo que por el momento es nuestro tema, el bien como tal, que fue el eterno objeto de la investigación filosófica en lo concerniente a la ética, la piedra filosofal de todos los moralistas, el bien es fundamentalmente negado por Freud. En el origen de su pensamiento es rechazado en la noción del principio del placer en tanto regla de la tendencia más fundamental del orden de las pulsiones. Se entrecruza de mil modos y, en particular, resulta plenamente coherente con la interrogación central de Freud que concierne, como saben, al Padre.

Para concebir claramente la posición de Freud en lo concerniente al Padre, es necesario haber ido a buscar la articulación del pensamiento de un Lutero cuando éste perdió los estribos con Erasmo quien, tras haberse hecho rogar, bien sabe Dios, durante largos años, por fin publicó su *De libero arbitrio* para recordarle a ese loco de atar excitado de Wittenberg que toda la autoridad cristiana, desde las palabras de Cristo hasta san Agustín y toda la tradición de los Padres, hacía pensar que las obras, las buenas obras, contaban en algo y que, en resumen, la tradición de los filósofos, la del Soberano Bien, no debía echarse por la borda.

Lutero, hasta entonces harto reservado en lo referente a la persona de Erasmo, aunque conservando frente a ella cierta ironía, publica entonces el *De servo arbitrio* para acentuar el carácter radicalmente malo de la relación que el hombre mantiene con el hombre y lo que está en el núcleo de su destino, esa *Ding*, esa *causa*, que el otro día designaba como análoga a lo designado por Kant en el horizonte de su *Razón práctica* —con la salvedad de que es su contrapunto. Para inventar un

término cuya grecidad aproximativa les ruego me perdonen, es la *causa pathomenon*, la *causa* de la pasión humana más fundamental.

Lutero escribe lo siguiente —el odio eterno de Dios contra los hombres, no solamente contra las fallas y contra las obras de una libre voluntad, sino un odio que existía incluso antes de que el mundo fuese creado. Como ven tengo algunas razones para aconsejarles que lean de tanto en tanto a los autores religiosos —me refiero a los buenos y no a quienes escriben edulcoradamente, pero incluso estos últimos son a veces muy fructíferos. Les aseguro que en lo referente al matrimonio san Francisco de Sales bien vale el libro de Van de Velde sobre el matrimonio perfecto. Pero Lutero, a mi juicio, vale mucho más. Ese odio que existía incluso antes de que el mundo fuese creado, que es correlativo de la relación que hay entre cierta incidencia de la ley como tal y cierta concepción de *das Ding* como siendo el problema radical y, en suma, el problema del mal —pienso que no se les escapa que es exactamente esto lo que Freud enfrenta cuando la pregunta que formula sobre el Padre lo conduce a mostrarnos en él al tirano de la horda, aquel contra el cual apuntaba el crimen primitivo y que introdujo así el orden, la esencia y el fundamento del dominio de la ley.

No reconocer la filiación o la paternidad cultural que hay entre Freud y cierto vuelco del pensamiento, manifiesto en ese punto de fractura que se sitúa hacia el comienzo del siglo XVI, pero que prolonga poderosamente sus ondas hacia el final del XVII, equivale a desconocer totalmente a qué tipo de problemas se dirige la interrogación freudiana.

Acabo de hacer un paréntesis de veinticinco minutos, pues todo esto era para decirles que con la *Einführung* Freud nos introduce, poco después de 1914, en algo que precisamente volverá a escamotear el problema, articulando sobre él cosas naturalmente esenciales, pero en las que debe tomarse en cuenta el contexto en el que se insertan, a saber, el problema de la relación con el objeto.

Este problema de la relación con el objeto debe ser leído freudianamente. Lo ven emerger de hecho en una relación narcisista, relación imaginaria. A este nivel, el objeto se introduce en la medida en que es perpetuamente intercambiable con el amor que tiene el sujeto por su propia imagen. *Ichlibido* y *Objektlibido* son introducidas por Freud en relación a la diferencia entre el *Ich-Ideal* y el *Ideal-Ich*, entre el espejismo del yo y la formación de un ideal. Ese ideal adquiere por sí solo su campo, surge para dar forma en el interior del sujeto a algo que se

vuelve preferible y a lo que de allí en más éste se somete. El problema de la identificación está ligado a este desdoblamiento psicológico, que vuelve al sujeto dependiente de una imagen idealizada, forzada de él mismo, a la que Freud posteriormente dará tanta importancia.

La noción de objeto es introducida en esta relación de espejismo. Pero este objeto no es la misma cosa que ése al que apunta en su horizonte la tendencia. Entre el objeto tal como está estructurado por la relación narcisista y *das Ding* hay una diferencia y, precisamente, en el espacio de esta diferencia se sitúa para nosotros el problema de la sublimación.

Freud, en una breve nota de los *Tres ensayos*, hace una especie de *flash*, que es del estilo del ensayo, acerca de la diferencia que nos llama la atención entre la vida amorosa de los Antiguos, se trata de los precristianos, y la nuestra. Ella reside, dice, en el hecho de que los Antiguos enfatizaban la tendencia misma mientras que nosotros enfatizamos su objeto. Los Antiguos rodeaban a la tendencia de fiestas y también estaban dispuestos a honrar, por medio de la tendencia, a un objeto de menor valor, de valor común; nosotros, en cambio, reducimos el valor de la manifestación de la tendencia y exigimos el soporte del objeto mediante los rasgos prevalentes del objeto.

Freud, por otra parte, escribió también muchas páginas para hablarnos de ciertas degradaciones de la vida amorosa —¿degradaciones que se hacen en nombre de qué? En nombre de un ideal incuestionable— lean también lo siguiente en *El malestar: Entre las obras de ese delicado autor inglés, Galsworthy, cuyo valor es hoy universalmente reconocido, una novela que antaño me había gustado mucho, se llama* The Apple-Tree *y muestra cómo ya no hay lugar, en nuestra vida civilizada de hoy, para el amor simple y natural, para el eco pastoral, de dos seres humanos.*

Todo esto, que se expresa espontáneamente y como fluyendo de su fuente, yo lo titulo una excursión excesiva. ¿A partir de qué sabe Freud que nosotros enfatizamos el objeto y que los Antiguos enfatizaban la tendencia? Me dirán que no hay exaltación ideal en ninguna tragedia antigua, a diferencia de nuestras tragedias clásicas. Pero, al fin y al cabo, Freud para nada lo motiva.

La próxima vez, tendremos oportunidad de comparar nuestro ideal del amor con el de los Antiguos, refiriéndonos a obras históricas y a determinado momento que también debe ser situado. Se trata lisa y llanamente de una estructuración, de una modificación histórica del Eros. El amor cortés, la exaltación de la mujer, cierto estilo cristiano del

amor del que habla Freud, el hecho de que haya hecho época, tiene en efecto toda su importancia y espero llevarlos a dicho terreno.

No por ello dejan de estar, se los mostraré, en los autores antiguos y, cosa curiosa, más en los latinos que en los griegos, algunos y tal vez todos los elementos que caracterizan el culto del objeto idealizado, el cual fue determinante en lo tocante a la elaboración, que cabe llamar sublimada, de cierta relación. Freud expresa allí, de modo apresurado y probablemente invertido, algo que se relaciona, en efecto, con una degradación que quizá apunte menos, al examinarla en detalle, hacia la vida amorosa, que hacia cierta cuerda perdida, una crisis, que concierne al objeto.

Tomar el camino de volver a encontrar la tendencia de hecho se debe a cierta pérdida, cultural ella, del objeto. La pregunta que deberemos formular es la de si un tal problema pueda estar en el centro de la crisis mental de la que surge el freudismo. La nostalgia que se expresa en la idea de que los Antiguos estaban más cerca de la tendencia que nosotros, quizá no quiera decir sino que —como todo sueño de una Edad de oro, de un El Dorado— estamos reformulando las preguntas a nivel de la tendencia porque aun no sabemos cómo hacerlo en relación al objeto.

A nivel de la sublimación, el objeto es inseparable de las elaboraciones imaginarias y muy especialmente de las culturales. No es que la colectividad simplemente los reconozca como objetos útiles —encuentra en ellos el campo de distinción gracias al que puede, en cierto modo, engañarse sobre *das Ding*, colonizar con sus formaciones imaginarias el campo de *das Ding*. En este sentido se ejercen las sublimaciones colectivas, socialmente aceptadas.

La sociedad encuentra alguna felicidad en los espejismos que le proveen moralistas, artistas, artesanos, hacedores de vestidos o sombreros, los creadores de las formas imaginarias. Pero el mecanismo de la sublimación no debe buscarse simplemente en la sanción que la sociedad les aporta al contentarse con ellos. Debe buscarse en una función imaginaria, muy especialmente aquella para la cual nos servirá la simbolización del fantasma ($\$ \lozenge a$), que es la forma en la que se apoya el deseo del sujeto.

En formas históricamente, socialmente, específicas, los elementos *a*, elementos imaginarios del fantasma, llegan a recubrir, a engañar al sujeto, en el punto mismo de *das Ding*. Aquí haremos recaer la cuestión de la sublimación y por eso les hablaré la vez próxima del amor cortés en la Edad Media y, principalmente, del *Minnesang*.

A modo de aniversario, puesto que el año pasado les hablé de *Hamlet*, les hablaré del teatro isabelino, punto de vuelco del erotismo europeo y, a la vez, civilizado. En ese momento, en efecto, se produce la promoción del objeto idealizado de la que Freud nos habla en su nota.

Freud nos dejó ante el problema de una hiancia renovada en lo concerniente a *das Ding*, la de los religiosos y los místicos, en el momento en que ya no podemos colocarla para nada bajo la garantía del Padre.

13 DE ENERO DE 1960

VIII

EL OBJETO Y LA COSA

La psicología de los afectos.
El mito kleiniano de la madre.
Los apólogos kantianos.
Sublimación y perversión.
Apólogo de Jacques Prévert coleccionista.

Hago girar aquello en lo que nos internamos este año alrededor de un pivote que creo necesario, ese *das Ding* que no deja de presentar problemas, incluso de hacer surgir algunas dudas sobre su legitimidad freudiana entre quienes reflexionan y conservan, tal como se debe, su espíritu crítico frente a lo que formulo para ustedes.

Asumo plenamente la responsabilidad de ese *das Ding*, cuyo exacto alcance podrán concebir en la medida en que se demostrará necesario para nuestro progreso. Evidentemente, podrán apreciar cuán bien fundado está en su manejo. Volveré, sin embargo, a hablar de él.

1

Algunos pueden decir o pensar que no se trata más que de un detallecito del texto freudiano que fui a pescar en el *Entwurf*.

Pero justamente, creo que en textos como los de Freud —la experiencia nos lo señala— nada es caduco, en el sentido en que sería algo prestado, producto de cierto psitacismo escolar y que no estaría marcado por esa potente necesidad articulatoria que distingue su discurso. Por

eso es tan importante percatarse de los puntos en que permanece abierto, hiante, los que tampoco dejan de implicar una necesidad que creo haber logrado hacerles percibir en diferentes ocasiones.

Pero hay aun más. Ese *das Ding*, tal como intento hacerles apreciar su lugar y su alcance, es totalmente esencial en lo tocante al pensamiento freudiano y, a medida que avanzaremos, lo reconocerán.

Se trata de ese interior excluido que, para retomar los términos mismos del *Entwurf*, está de este modo excluido en el interior. ¿En el interior de qué? De algo que se articula, muy precisamente en ese momento, como el *Real-Ich* que quiere decir entonces lo real último de la organización psíquica, real concebido como hipotético, en el sentido en que es supuesto necesariamente *Lust-Ich*. En este último se manifiestan los primeros esbozos de organización psíquica, es decir, de ese organismo que lo que sigue nos muestra dominado por la función de las *Vorstellungsrepräsentanzen*. Ellas no son solamente las representaciones sino los representantes de la representación, lo que corresponde muy precisamente a la vía en la que se comprometió todo el conocimiento psicológico antes de Freud, en la medida en que asumió primero la forma de un atomismo. Esa elementalidad ideacional es en suma la verdad del susodicho atomismo.

Por una suerte de necesidad esencial, todo el esfuerzo de la psicología intentó desprenderse de él. Pero ella no puede desprenderse, sublevarse frente al atomismo, más que desconociendo esa floculación que somete su materia —y su materia es el psiquismo— a la textura en la que se funda el pensamiento, en otros términos, la textura del discurso en tanto que cadena significante. Es la trama misma sobre la que se edifica la lógica, con lo que ella aporta de sobreagregado y de esencial, que es la negación, el *splitting*, la *Spaltung*, la división, el desgarro que introduce ahí la imbricación del sujeto. La psicología está sometida a la condición atómica de tener que manejar las *Vorstellungsrepräsentanzen*, en la medida en que la materia psíquica está floculada en ellas mismas. Sin duda, la psicología intenta liberarse de ellas, pero sus tentativas en este sentido han sido hasta el presente torpes.

Sólo necesito recordarles el carácter confuso del recurso a la afectividad, hasta el punto en que, incluso cuando se hace referencia a ella en el interior del análisis, ella nos lleva siempre a algo del orden del callejón sin salida, que apreciamos como no siendo la línea en la que nuestra búsqueda puede progresar verdaderamente.

Ciertamente, para nada se trata aquí de negar la importancia de

los afectos. Pero se trata de no confundirlos con la sustancia de lo que buscamos en el *Real-Ich*, más allá de la articulación significante tal como podemos manipularla nosotros, artistas de la palabra analítica.

A propósito de los afectos, Freud da al pasar pinceladas siempre significativas e indicativas de su psicología. Insiste siempre en su carácter convencional, artificial, en el carácter no de significante, sino de señal al cual a fin de cuentas se los puede reducir. Este carácter determina también su pentagrama desplazable y presenta, desde el punto de vista de la economía, cierto número de necesidades, la irreductibilidad por ejemplo. Pero no son los afectos los que dan la clave de esa esencia económica, incluso dinámica, que es buscada fundamentalmente en el horizonte, en el límite, en la perspectiva analítica. Es algo más opaco y más oscuro, a saber, las nociones energéticas de la metapsicología analítica.

Es verdad que esa metapsicología llega a ordenarse hoy en categorías extrañamente cualitativas. Nos basta con indicar aquí la función recientemente promovida de la libido desexualizada. Esta referencia a una tal noción cualitativa es cada vez más difícil de sostener en una experiencia cualquiera y mucho menos todavía en una experiencia que podría decirse afectiva.

Quizá tengamos un día que hacer juntos la psicología de los afectos. Quisiera simplemente, para forzar el carácter inadecuado de lo que ha sido hecho hasta el momento en ese orden y, especialmente, en el análisis, proponerles incidentalmente algunos temas de meditación, por ejemplo, sobre un afecto, la cólera. Son éstos pequeños ejercicios prácticos, marginales, que les doy. El uso de las categorías precisas a las que los invito a referirse podría, quizá, explicarnos por qué la cólera despertó tanto interés en la historia de la psicología y de la ética y por qué, en el análisis, nos interesamos tan poco en ella.

¿Los satisface plenamente lo que articula Descartes, por ejemplo, sobre la cólera? La hipótesis de trabajo que les sugiero, y que habría que ver si anda o no, es que la cólera es una pasión, sin duda, que se manifiesta por cierto correlato orgánico o fisiológico, por cierto sentimiento más o menos hipertónico, incluso de elación, pero que quizá necesita algo así como una reacción del sujeto a una decepción, al fracaso de una correlación esperada entre un orden simbólico y la respuesta de lo real. En otras palabras, la cólera está ligada esencialmente con lo que expresa esta fórmula de Péguy, quien la dijo en una circunstancia humorística —es cuando los clavitos no entran en los agujeritos.

Reflexionen en esto y vean si puede servirles. Esto tiene toda suerte de aplicaciones posibles, incluso el verlo como el índice de un esbozo posible de organización simbólica en las raras especies animales en las que puede constatarse efectivamente algo que se asemeja a la cólera. Porque es bastante sorprendente que la cólera esté llamativamente ausente del reino animal en el conjunto de su extensión.

La dirección en la que se interna el pensamiento freudiano es siempre la de colocar el afecto en la rúbrica de la señal. Que Freud haya llegado a ello al término de la elaboración de su pensamiento al colocar a la angustia misma del lado de la señal, debe ser ya suficientemente indicativo para nosotros. Pero lo que buscamos está más allá de la organización del *Lust-Ich* en la medida en que está vinculado enteramente, en su carácter fenoménico, con la mayor o menor investición del sistema de las *Vorstellungsrepräsentanzen*, en otros términos, con los elementos significantes en el psiquismo. Esto es algo adecuado para permitirnos definir, al menos operacionalmente, el campo de *das Ding*, en la medida en que intentamos avanzar en el terreno de la ética. Y como el pensamiento de Freud progresó a partir de un punto de partida terapéutico, podemos intentar definir el campo del sujeto —no sólo en la medida en que es el sujeto intersubjetivo, el sujeto sometido a la mediación significante— en lo que hay detrás de ese sujeto.

Con ese campo que llamo el campo de *das Ding*, somos proyectados en algo que está mucho más allá del dominio de la afectividad, movedizo, confuso, mal delimitado, debido a una insuficiente organización de su registro —algo mucho más fundamental, que ya intenté designar en nuestras reuniones precedentes de este año. No es el registro de la simple *Wille* en el sentido schopenhaueriano del término, en la medida en que Schopenhauer quiere hacer de ella el soporte de la vida en oposición a la representación.

Es un registro donde existe al mismo tiempo la buena voluntad y la mala voluntad, ese *nolens volens* que es el verdadero sentido de esa ambivalencia que se ciñe tan mal cuando se la toma a nivel del amor y del odio.

Freud, al término de su pensamiento, vuelve a encontrar el campo de *das Ding* y nos designa el plano del más allá del principio del placer a nivel de la buena y la mala voluntad, incluso de la preferencia por la mala a nivel de la reacción terapéutica negativa. El campo de *das Ding* es encontrado nuevamente como una paradoja ética y Freud nos designa en él aquello que en la vida puede preferir la muerte. Y se

aproxima así, más que cualquier otro, al problema del mal, más precisamente al proyecto del mal como tal.

Esto nos es indicado a través de todo lo que hemos visto al comienzo de este año de seminario. ¿Podría dejárselo pasar en un rincón de la obra de Freud, considerarlo como contingente, incluso como caduco? Creo que todo en el pensamiento de Freud nos muestra que éste no es el caso. Al final, Freud nos designa ese campo como aquel en torno al cual gravita el campo del principio del placer, en el sentido en que el campo del principio del placer está más allá del principio del placer. Ni el placer, ni las tendencias organizativas, unificantes, eróticas de la vida, bastan en modo alguno para hacer del organismo vivo, de las necesidades y de lo necesario de la vida, el centro del desarrollo psíquico.

Ciertamente, el término *operacional* tiene en esta ocasión, como en todo proceso de pensamiento, su valor. Ese *das Ding* no está plenamente dilucidado, aun cuando nos sirvamos sin embargo de él. La etiqueta *operacional* puede dejarles cierta insatisfacción humorística, pues lo que así intentamos designar es precisamente aquello con lo que nos enfrentamos todos y cada uno de la manera menos operacional.

No quiero dejarme llevar por una especie de dramatización. Todas las épocas creyeron haber llegado al máximo del punto de agudeza de una confrontación con no sé qué de terminal, de más allá del mundo, cuya amenaza sentiría el mundo. Pero el rumor del mundo y de la sociedad nos aportó efectivamente la sombra de cierta arma increíble, absoluta, manejada bajo nuestra mirada de una manera verdaderamente digna de las musas. No crean que esto sea inmediatamente para mañana —ya en la época de Leibniz, se podía creer, bajo formas menos precisas, que el fin del mundo estaba ahí. Pero sin embargo, esa arma suspendida sobre nuestras cabezas, cien mil veces más destructiva que aquella que es centenares de veces más destructiva que las que precedieron, imagínenla abalanzándose sobre nosotros desde el fondo de los espacios en un satélite portador. No soy yo quien inventó esto, pues se esgrime todos los días delante nuestro un arma que podría poner en tela de juicio el planeta mismo como soporte de la humanidad.

Diríjanse hacia esa cosa, quizá un poco más presentificada para nosotros de lo que nunca lo estuvo en la imaginación de los hombres, aunque no dejó de surgir en ella, por el progreso del saber —diríjanse entonces a esa confrontación con el momento en que un hombre, un grupo de hombres, puede hacer que la cuestión de la existencia quede en sus-

penso para la totalidad de la especie humana, y verán entonces, dentro de ustedes mismos, que en ese momento *das Ding* se encuentra del lado del sujeto.

Verán que le suplicarán al sujeto del saber que engendró la cosa de la que se trata —esa otra cosa, el arma absoluta— que recapitule y cómo anhelarán que la verdadera Cosa esté en ese momento en él— en otros términos, que no largue al otro, como se dice simplemente *es necesario que eso salte* —o que se sepa por qué.

Pues bien, después de esta pequeña digresión que la palabra *operacional* me sugirió y sin recurrir a visiones tan dramáticas —ya no se osa decirles escatológicas, considerando la materialización muy precisa de las cosas—, retomaremos en el nivel en que tenemos efectivamente que ver con *das Ding*. Más exactamente, ¿cómo nos enfrentamos con ella en el dominio ético?

2

Se trata para nosotros, no solamente de acercarnos a *das Ding*, sino a sus efectos, a su presencia en el núcleo mismo de la maquinación humana, a saber, de lo que subsiste en medio de la selva de los deseos y compromisos que los susodichos deseos hacen con cierta realidad, ciertamente no tan confusa como uno puede imaginarla.

Las exigencias de la realidad se presentan fácilmente, en efecto, bajo la forma de las exigencias que se llama de la sociedad. Freud no puede dejar de tomarlas en cuenta con la mayor seriedad, pero de inmediato hay que decir por qué sesgo particular la aborda, que le permite superar la pura y simple antinomia sociedad-individuo, en la que el individuo está planteado desde el vamos como la sede eventual del desorden.

Observemos de inmediato que es totalmente impensable, en nuestra época hablar abstractamente de la sociedad. Es impensable históricamente y lo es también filosóficamente —en la medida en que un señor llamado Hegel nos mostró la función moderna del Estado y la vinculación de toda una fenomenología del espíritu con esa necesidad que vuelve perfectamente coherente una legalidad. Toda una filosofía del derecho, a partir del Estado, envuelve toda la existencia humana,

incluyendo en ella a la pareja monogámica a la que toma como punto de partida.

Los instruyo aquí en la ética del psicoanálisis y no puedo instruirlos al mismo tiempo en la ética hegeliana. Quiero marcar precisamente, que no se confunden. En el punto de llegada de cierta fenomenología estalla la divergencia entre el individuo y la ciudad, entre el individuo y el Estado. En Platón, asimismo, los desórdenes del alma están referidos de manera insistente a la misma dimensión —se trata de la reproducción en la escala psíquica de los desórdenes de la ciudad. Todo esto surge de una problemática que no es freudiana. El individuo enfermo, tal como Freud lo aborda, revela otra dimensión que la de los desórdenes del Estado y la de los trastornos de la jerarquía. Freud se enfrenta con el individuo enfermo como tal, con el neurótico, con el psicótico, tiene que enfrentar directamente las potencias de la vida en la medida en que ellas desembocan en las de la muerte, tiene que enfrentar directamente las potencias que se desprenden del bien y del mal.

Estamos aquí pues con *das Ding*, teniendo que enfrentarnos con ella.

Lo que les digo, en verdad, no debería sorprenderles en modo alguno, ya que sólo quiero indicarles con el dedo qué sucede en la comunidad analítica. Los analistas están tan poseídos por ese campo de *das Ding*, que tanto responde a la necesidad de su experiencia, que la evolución de la teoría analítica está dominada actualmente por la existencia de la escuela llamada kleiniana; es verdaderamente llamativo ver cómo, cualesquiera sean las distancias, las reservas, incluso el desprecio que tal o cual sector de la comunidad analítica puede testimoniarle, ella polariza y orienta toda la evolución del pensamiento analítico e incluso el esfuerzo realizado por nuestro grupo.

Pues bien, les ruego que reconsideren toda la articulación kleiniana con la clave que les brindo. La articulación kleiniana consiste en lo siguiente —el haber colocado, en el lugar central de *das Ding*, el cuerpo mítico de la madre.

La tendencia agresiva, transgresiva, más primordial, las agresiones primitivas y las agresiones retaliativas, se manifiestan en primer término en relación a él. Por otra parte, en el registro en el que tenemos que interrogarnos ahora acerca de qué es la noción de sublimación en la economía freudiana, encontramos que la escuela kleiniana está llena de enseñanzas para nosotros, a saber, Melanie Klein misma o Ella Sharpe, en la medida en que en este punto la sigue plenamente. Recientemente, un autor norteamericano, que sin embargo para nada es

kleiniano, escribió sobre la sublimación como principio de la creación en las Bellas Artes. En su artículo, al cual volveré, *A Theory Concerning the Creation in the Free Arts*, el Sr. Lee, después de un examen crítico más o menos exhaustivo de las formulaciones freudianas de la sublimación, luego de las tentativas kleinianas para darle su pleno sentido, culmina haciendo de ella una función eminentemente restitutiva, es decir, más o menos un esfuerzo de reparación simbólica de las lesiones imaginarias introducidas en la imagen fundamental del cuerpo materno.

Les traeré los textos, si es que ustedes no los conocen ya. Pero les digo de inmediato que la reducción de la noción de sublimación a un esfuerzo restitutivo del sujeto en relación al fantasma lesionado del cuerpo materno no es ciertamente la mejor solución del problema de la sublimación ni del problema topológico, metapsicológico mismo. Sin embargo, hay allí una tentativa de abordar las relaciones del sujeto con algo primordial, su ligazón con el objeto fundamental, el más arcaico, cuyo marco da mi campo operacionalmente definido, de *das Ding*. Este permite concebir las condiciones ofrecidas al florecimiento de lo que podría llamarse en este caso el mito kleiniano, pero también permite situarlo y restablecer, en lo concerniente a la sublimación, una función más amplia que aquella a la que se llega necesariamente si se siguen las categorías kleinianas.

Los clínicos más o menos ubicados bajo su bandera desembocan —se los indico de inmediato, se los justificaré después— en una noción bastante reducida y bastante pueril, de lo que se podría llamar una aterapia. Se supone que el conjunto de lo que se coloca bajo la rúbrica de las Bellas Artes —es decir, cierto número de ejercicios gimnásticos, danzantes y otros— puede aportarle al sujeto satisfacciones, un elemento de solución de sus problemas, un equilibrio. Esto es señalado en una serie de observaciones que siempre tienen un valor enriquecedor. Pienso especialmente en los artículos de Ella Sharpe, que como saben valoro mucho: *Ciertos aspectos de la sublimación y del delirio* o *Determinantes inconscientes semejantes y divergentes, que subyacen a las sublimaciones del arte puro y de la ciencia pura.*

La lectura les confirmará la reducción que sufre el problema de la sublimación desde esta perspectiva y cierta puerilidad de los pretendidos resultados obtenidos por esta vía. La misma consiste en valorizar actividades que parecen situarse efectivamente en el registro de la explosión, más o menos transitoria, de dones supuestamente artísticos,

que parecen, en los casos considerados, más que discutibles. Se deja por lo tanto completamente de lado lo siguiente, que siempre debe ser acentuado en lo concerniente a lo que se puede llamar producción artística, y que paradojalmente fue promovido por Freud —y es esto realmente lo que sorprende a los autores— a saber, el reconocimiento social. Estos objetos juegan un papel esencial en algo que quizá no ha sido llevado tan lejos como podríamos desearlo en Freud, pero está vinculado incuestionablemente con la promoción de cierto progreso —y sabe Dios que esta noción está lejos de ser unilineal en Freud—, de cierta elevación de algo socialmente reconocido. No digo más por el momento. Me basta con indicar que Freud lo articula de una manera que puede parecer totalmente ajena al registro metapsicológico.

Observen que no hay evaluación correcta posible de la sublimación en el arte si no pensamos en que toda producción del arte, especialmente de las Bellas Artes, está históricamente fechada. No se pinta en la época de Picasso como se pintaba en la época de Velázquez, ya no se escribe una novela en 1930 como se escribía en la época de Stendhal. Este es un elemento absolutamente esencial, que por el momento no tenemos que connotar en el registro de lo colectivo o de lo individual —coloquémoslo en el registro de lo cultural. ¿Qué es lo que la sociedad puede encontrar verdaderamente satisfactorio ahí? Esto es lo que nosotros ahora cuestionamos.

Aquí reside el problema de la sublimación, en tanto creadora de cierto número de formas, entre las cuales el arte no es la única— y se tratará para nosotros de un arte en particular, el arte literario, tan próximo para nosotros al dominio ético. Pues esa sublimación, en tanto creadora de dichos valores socialmente reconocidos, debe ser juzgada en función del problema ético.

Para volver a centrar las cosas en el plano ético, lo mejor que se puede hacer es referirse a lo que dio en este dominio una expresión pivote, por paradójica que ella sea, a saber, a la perspectiva kantiana.

En presencia de *das Ding*, en la medida en que esperamos que incline la balanza del buen lado, tenemos en oposición a ella la fórmula kantiana del deber. Es otro modo de inclinar la balanza. Kant hace intervenir la regla de conducta universalmente aplicable, en otros términos, —el peso de la razón. Obviamente, todavía falta mostrar cómo la razón puede inclinar la balanza.

Es siempre ventajoso leer los textos de los autores. El otro día, les señalé el pasaje en el horizonte del *Schmerz*, del dolor, como correlato

del acto ético. Pude percatarme que incluso para algunos de ustedes, para quienes estos textos fueron en cierto momento muy familiares, esto había pasado desapercibido. Pues bien, si abren la *Crítica de la razón práctica* verán que, para hacernos creer en la incidencia del peso de la razón, Kant inventa para nuestro uso un ejemplo que tiene en su frescura un carácter magnífico —es un doble apólogo, destinado a hacer apreciar el peso del principio ético puro y simple, la prevalencia posible del deber como tal frente y contra todo, es decir, frente y contra todo bien concebido como vitalmente deseable.

El mecanismo de la prueba reside en la comparación de dos situaciones. Supongan, dice Kant, que para contener los desbordes de un lujurioso, se realiza la siguiente situación. En una habitación está la dama hacia la cual lo arrastran momentáneamente sus deseos. Se le deja la libertad de entrar en esa habitación para satisfacer su deseo o su necesidad, pero a la puerta de salida está el cadalso en el que será ahorcado. Esto no es nada y ahí no está el fundamento de la moralidad para Kant. Verán dónde reside el mecanismo de la prueba. Para Kant es obvio que el cadalso será una inhibición suficiente —no es cuestión de que un tipo vaya a hacer el amor pensando que a la salida le espera el cadalso. Luego, la misma situación en lo concerniente a la terminación trágica, pero se trata de un tirano que le ofrece a alguien la elección entre el cadalso y su favor, a condición de que preste un falso testimonio contra su amigo. Kant esclarece, a justo título, que puede concebirse que alguien ponga en la balanza por un lado su propia vida y, por otro, el hecho de prestar falso testimonio, sobre todo si en esta ocasión, el falso testimonio no deja de tener consecuencias fatales para la persona contra la cual está dirigido.

El punto llamativo es que el poder de la prueba es remitido aquí a la realidad, quiero decir al comportamiento real del sujeto. Kant nos ruega que observemos en lo real cuál es la incidencia del peso de la razón, peso que identifica aquí con el peso del deber.

Al seguirlo en este terreno, hay empero algo que parece escapársele —después de todo, no está excluido el que en ciertas condiciones, el sujeto de la primera escena, no digo que se ofrezca al suplicio, pues en ningún momento el apólogo es llevado hasta ese término, sino que considere entregarse a él.

Nuestro filósofo de Königsberg, personaje tan simpático —y no estoy diciendo que se trate de alguien de escasa envergadura ni de escasas capacidades pasionales— no parece considerar en lo más mínimo

que en condiciones suficientes de lo que Freud llama *Überschätzung*, sobrevalorización del objeto —y que de ahora en más llamaré sublimación del objeto—, en condiciones en que el objeto de la pasión amorosa adquiere cierta significación —y en este sentido tengo la intención de introducir la dialéctica en la que pretendo enseñarles a situar qué es realmente la sublimación—, entonces, en ciertas condiciones de sublimación del objeto femenino, dicho de otro modo, de exaltación del amor, exaltación históricamente fechada y cuyo índice nos da Freud en la notita que mencioné el otro día, donde nos dice que, para el moderno, el acento de la libido recae más bien sobre el objeto que sobre la tendencia —lo que abre además un enorme interrogante, al que pretendo introducirlos, obviamente si están de acuerdo, que nos llevará a dedicar algunas sesiones a algo, cuya forma semejante en *Hamlet* ya les dije el otro día, de la historia germánica, a saber, la *Minne*, es decir, cierta teoría y práctica del amor cortés— ¿y por qué nos rehusaríamos a ello cuando dedicamos tiempo a las exploraciones etnográficas? —sobre todo si les afirmo que esto interesa ciertas huellas en nosotros de la relación con el objeto que no son concebibles sin estos antecedentes históricos—, entonces, el hecho de que en ciertas condiciones de sublimación este franqueamiento sea concebible —y la literatura de los cuentos representa algo de todos modos desde el punto de vista fantasmático, aun cuando no estrictamente histórico— después de todo existen numerosos hechos que deben ser recogidos —si bien se puede decir que no es imposible que un señor se acueste con una mujer estando muy seguro de ser liquidado a la salida, mediante el cadalso o cualquier otra cosa— esto evidentemente queda dentro de la rúbrica de los excesos pasionales, rúbrica que nos plantea muchas otras preguntas—, no es imposible que ese señor considere fríamente ese desenlace a la salida— por el placer, por ejemplo, de cortar en pedacitos a la dama.

Es el otro caso que también puede ser considerado, acerca del cual los anales criminológicos nos proporcionan gran número de ejemplos asequibles. Esto cambia, evidentemente, un poco los datos y, al menos, el valor demostrativo del ejemplo kantiano.

De este modo acabo de relacionar dos casos que Kant no considera, dos formas de la transgresión más allá de los límites normalmente designados al principio del placer frente al principio de realidad considerado como criterio, a saber, la sublimación excesiva del objeto y lo que se llama comúnmente la perversión. Ambas, sublimación y perversión, son cierta relación del deseo que atrae nuestra atención hacia la

posibilidad de formular, bajo la forma de un punto de interrogación, otro criterio de otra o de la misma moralidad, frente al principio de realidad. Pues hay un registro de la moralidad que está dirigido hacia lo que hay a nivel de *das Ding*, a saber, ese registro que hace vacilar al sujeto en el momento de prestar un falso testimonio contra *das Ding*, es decir, el lugar de su deseo, ya sea éste perverso o sublimado.

3

Progresamos aquí sólo de manera burda y en los senderos de nuestro sentido común, el nuestro en tanto que analistas, que no es un sentido común tan ajeno como se cree al sentido común a secas. Lo que hay a nivel de *das Ding* a partir del momento en que es revelado, es el lugar de los *Triebe*, en la medida en que nada tienen que ver, en tanto que revelados por la doctrina freudiana, con algo que se satisfaga con una temperancia, ésa que ordena muy sabiamente las relaciones del ser humano con su semejante en los diferentes escalones jerárquicos de la sociedad, desde la pareja hasta el Estado, en una construcción armónica. Debemos retornar aquí a la significación de la sublimación tal como Freud intenta darnos su fórmula.

Freud relaciona la sublimación con los *Triebe* como tales, y en esto reside, para los analistas, toda la dificultad de su teorización.

Les ruego me dispensen hoy de la lectura, después de todo fatigante para ustedes, de determinado pasaje de Freud que llegará en su momento, cuando vean ustedes el interés que hay en zanjar en un sentido o en otro, en confirmar si estamos o no en la verdadera articulación freudiana. Pero no pienso poder sostener ese interés en la masa de esta asamblea sin mostrarles hacia adónde apunto, es decir, adónde quiero llevarlos.

En la sublimación está en juego, nos dice Freud, cierta forma de satisfacción de los *Triebe*, que se traduce impropiamente por los *instintos*, y que hay que traducir más rigurosamente por *pulsiones* —o por *derivas*, para marcar que el *Trieb* está desviado de lo que Freud llama su *Ziel*, su meta. La sublimación es representada como diferente de esa economía de sustitución en que se satisface habitualmente la pulsión en la medida en que está reprimida. El síntoma es el retorno, vía sustitución significante, de lo que está en el extremo de la pulsión como su meta. Aquí la función del significante adquiere todo su alcance, pues es

imposible, sin hacerla intervenir, distinguir el retorno de lo reprimido y la sublimación como modo de satisfacción posible de la pulsión. Es una paradoja —la pulsión puede encontrar su meta en algo diferente a su meta, sin que se trate allí de la sustitución significante que constituye la estructura sobredeterminada, la ambigüedad, la doble causalidad, de lo que se llama el compromiso sintomático. Esta noción no ha dejado de proponer a los analistas y a los teóricos su dificultad. ¿Qué puede querer decir ese cambio de meta? Se trata realmente de la meta y no, hablando en sentido estricto, del objeto, aunque como ya se los subrayé la vez pasada, éste enseguida entre en juego. No olvidemos que Freud tempranamente nos hace notar que conviene no confundir la noción de la meta con la del objeto.

Hay especialmente un pasaje que les leeré cuando sea conveniente, pero cuya referencia puedo darles desde ya. En la *Einführung des Narzissmus*, si mi recuerdo es exacto, Freud acentúa la diferencia que hay, en lo tocante a la función del objeto, entre sublimación e idealización, en la medida en que la idealización hace intervenir la identificación del sujeto con su objeto, mientras que la sublimación es algo muy diferente.

Indico a los que saben alemán un breve artículo de 1930, de Richard Sterba, *Zur Problematik der Sublimierungslehre*, aparecido en el *Internationale Zeitschrift*, que enumera bastante bien las dificultades que los analistas encontraban con esta noción en esa época, es decir, después de un artículo de Bernfeld, fundamental en la materia, al igual que un artículo de Glover en el *International Journal of Psychoanalysis* de 1931, "Sublimation, Substitution and Social Anxiety". Este último artículo, en inglés, les dará mucho trabajo, pues es extremadamente largo y difícil de seguir, debido a que literalmente pasea el patrón de medida de la sublimación a través de todas las nociones del análisis conocidas hasta entonces, para tratar de ver cómo se la puede hacer coincidir con tal o cual nivel de la teoría. El resultado de ese sobrevuelo es sorprendente —es una reconsideración de toda la teoría analítica de cabo a rabo, que muestra en todos los casos, en forma evidente, la extraordinaria dificultad existente en utilizar la noción de sublimación en la práctica sin desembocar en contradicciones, las que pululan en este texto. Quisiera ahora intentar mostrarles en qué dirección debemos plantear la sublimación aunque más no fuese para permitirnos luego poner a prueba su funcionamiento y su valor.

La satisfacción del *Trieb* es pues paradójica, pues parece producirse

en otro lugar que ahí donde está su meta. ¿Nos contentaremos con decir, como Sterba por ejemplo, que, en efecto, la meta ha cambiado, antes era sexual y ahora ya no lo es? Por otro lado, así es como Freud la articula. Debe concluirse entonces que la libido sexual se ha transformado en desexualizada. Y por eso su hija es muda*.

¿Nos contentaremos con el registro kleiniano, que nos parece contiene cierta verdad, pero parcial, y hablaremos de la solución imaginaria de una necesidad de sustitución, de reparación en relación al cuerpo de la madre?

Estas fórmulas llevarán a cualquiera que no se contente con soluciones verbales, en el sentido en que se quiere decir vacías de todo sentido, a interrogar aún con más detalle aquello que está en juego en la sublimación.

Deben ya presentir en qué dirección pienso dirigir mis comentarios. La sublimación que aporta al *Trieb* una satisfacción diferente de su meta —siempre definida como su meta natural— es precisamente lo que revela la naturaleza propia del *Trieb* en la medida en que éste no es puramente el instinto, sino en la medida en que se relaciona con *das Ding* como tal, con la Cosa en tanto que ella es diferente del objeto.

Tenemos como guía la teoría freudiana de los fundamentos narcisísticos del objeto, de su inserción en el registro imaginario. El objeto —en la medida en que especifica las direcciones, los puntos de atracción del hombre en su apertura, en su mundo, en la medida en que le interesa el objeto, en la medida en que él es más o menos su imagen, su reflejo—ese objeto, precisamente, no es la Cosa, en la medida en que ella está en el núcleo de la economía libidinal. Y la fórmula más general que les doy de la sublimación es la siguiente —ella eleva un objeto — y aquí no rehusaré las resonancias de retruécano que puede haber en el uso del término que introduciré — a la dignidad de la Cosa.

Esto se refiere, en lo concerniente por ejemplo a lo que aludí en el horizonte de nuestro discurso y adonde llegaré la vez próxima— a la sublimación del objeto femenino. Toda la teoría de la *Minne* o del amor cortés fue, en efecto, decisiva. Aunque totalmente borrada hoy en día en sus prolongaciones sociológicas, deja de todas maneras huellas en un inconsciente, para el cual no hay ninguna necesidad de usar el término de colectivo, en un inconsciente tradicional, transportado por toda una

* Alusión a la obra de Molière *Le médicin malgré lui* (II, 4), donde el personaje da una explicación vacía de la enfermedad, culminando la misma con esta frase. Vale en francés como expresión de la charlatanería. [T.]

literatura, por toda una imaginería, en la que vivimos en nuestras relaciones con la mujer.

Este modo fue deliberado. No es para nada una creación del alma popular, de la famosa gran alma de la bendita época de la Edad Media como decía Gustave Cohen. De modo deliberado, en un círculo de letrados, fueron articuladas las reglas de honestidad gracias a las cuales pudo producirse esa promoción del objeto, cuyo carácter absurdo ilustraré en detalle —un escritor alemán especialista en esta literatura germánica medieval, empleó la expresión *absurd Minne*. Este código moral instituye, en el centro de cierta sociedad, un objeto, que es sin embargo lisa y llanamente un objeto natural. No crean que en esa época se hacía el amor menos que en la nuestra.

El objeto es aquí elevado a la dignidad de la Cosa, tal como podemos definirla en nuestra topología freudiana, en la medida en que ella no se ha deslizado en, sino que es delimitada por la red de los *Ziele*. En la medida en que este nuevo objeto es promovido en cierta época a la función de la Cosa puede explicarse ese fenómeno que, sociológicamente, siempre se presentó a quienes lo abordaron como francamente paradójico. Ciertamente, no podremos agotar el conjunto de los signos, ritos, temas e intercambios de temas, especialmente de temas literarios, que formaron la sustancia y la incidencia efectiva de esta relación humana definida, según los lugares y las épocas, por términos diferentes —amor cortés, *Minne* y existen otros. Sepan solamente que el círculo de las preciosas y preciosos, a inicios del siglo XVII, es su última manifestación en nuestro ciclo propio.

No tienen allí, sin embargo, el término último, pues no basta con decir —esto se ha hecho, es así, para que todo esté resuelto, para que el objeto pueda llegar a tener ese papel. No se trata de darles simplemente la clave de ese episodio histórico, pues a lo que apunto en último término es a captar mejor, gracias a esta situación alejada, qué adviene de ella para nosotros en una formación colectiva a precisar, que se llama el arte, en relación con la Cosa y cómo nos comportamos en el plano de la sublimación.

La definición que les di no clausura el debate, primero porque es necesario que se la confirme e ilustre, luego porque debo mostrarles que, para que el objeto se vuelva disponible de este modo, es necesario que algo haya ocurrido a nivel de la relación del objeto con el deseo —que es totalmente imposible articular correctamente sin lo que dijimos el año pasado en lo concerniente al deseo y su comportamiento.

4

Terminaré hoy con un pequeño apólogo, en el que querría sólo viesen un ejemplo, pero un ejemplo paradójico, empequeñecedor ciertamente, pero asaz significativo empero de lo que está en juego en la sublimación. Ya que nos quedamos hoy a nivel del objeto y de la Cosa, quisiera mostrarles qué es inventar un objeto en una función especial, que la sociedad pueda estimar, valorar y aprobar.

Tomo este apólogo de mis recuerdos y pueden ustedes colocarlo en la rúbrica psicológica de la colección. Alguien que publicó recientemente una obra sobre los coleccionistas y las ventas gracias a las que se presume que los coleccionistas se enriquecen, me suplicó durante largo tiempo que le diese algunas ideas sobre el sentido de la colección. Me cuidé muy bien de hacerlo, porque hubiera sido necesario que acudiese a mi seminario durante cinco o seis años.

Psicología de la colección, hay mucho que decir al respecto. Yo mismo soy un poco coleccionista, y si algunos de ustedes creen que imito a Freud, les dejo que se den el gusto. Creo que mis razones son muy diferentes de las suyas. No he visto más que trocitos de las colecciones de Freud en los estantes de Anna Freud y me pareció que dependían más de la fascinación que ejercía sobre él, a nivel del significante, la coexistencia de [...] y de la civilización egipcia, que de un gusto esclarecido por lo que se llama un objeto.

Deben ustedes distinguir rigurosamente el sentido de lo que se llama un objeto en el análisis de lo que se llama un objeto como fundamento de una colección. En el análisis, el objeto es un punto de fijación imaginario que brinda, cualquiera sea el registro en juego, satisfacción a una pulsión. El objeto de colección es algo muy diferente y se los mostraré con este ejemplo, donde la colección está reducida a su forma más rudimentaria. Pues se imagina que una colección está constituida por una diversidad de agrupaciones —esto no es forzosamente así.

Durante la gran época de penitencia que atravesó nuestro país durante la era de Pétain, en la época de trabajo-familia-patria y el cinto, fui a visitar a Saint-Paul-de-Vence a mi amigo Jacques Prévert. Vi allí —no sé por qué el recuerdo volvió a mi memoria— una colección de cajas de fósforos.

Era una colección que se podía lograr fácilmente en esa época, inclusive era probablemente todo lo que se podía coleccionar. Pero las cajas de fósforos se presentaban de este modo —eran todas iguales y estaban

dispuestas de una manera extremadamente agradable, que consistía en que estando arrimada cada una a la otra por un ligero desplazamiento del cajón interior, se ponían en fila unas con otras, formando una especie de banda coherente que recorría el reborde de la chimenea, montaba sobre la pared, enfrentaba las molduras y volvía a descender a lo largo de una puerta. No digo que esto continuaba así hasta el infinito, pero desde el punto de vista ornamental era excesivamente satisfactorio.

No creo, sin embargo, que esto fuese lo principal y lo sustancial de lo que tenía de sorprendente esa colección y de la satisfacción que podía experimentar en ella quien era su responsable. Creo que el shock, la novedad, el efecto logrado por esa agrupación de cajas de fósforos vacías —este punto es esencial— era hacer surgir lo siguiente, en lo que nos detenemos demasiado poco quizá, una caja de fósforos no es simplemente un objeto, sino que puede, bajo la forma, *Erscheinung*, en la que estaba propuesta su multiplicidad verdaderamente imponente, ser una Cosa.

Dicho de otro modo, este arreglo manifestaba que una caja de fósforos no es simplemente algo que tiene cierto uso, que ni siquiera es un tipo, en sentido platónico, la caja de fósforos abstracta; la caja de fósforos por sí sola es una cosa, con su coherencia de ser. El carácter completamente gratuito, proliferante y excesivo, casi absurdo, de esta colección apuntaba de hecho a su cosidad de caja de fósforos. El coleccionista encontraba de este modo su razón en esa manera de captación que recaía menos sobre la caja de fósforos que sobre esa Cosa que subsiste en una caja de fósforos.

Hágase lo que se haga, esto no se encuentra indiferentemente en cualquier objeto. Pues si ustedes reflexionan en ello, la caja de fósforos se les presenta como una forma vagabunda de lo que tiene para nosotros tanta importancia que puede a veces adquirir un sentido moral, y que se llama el cajón.

Aquí, ese cajón liberado y ya no capturado en su amplitud ventral, cómoda, se presentaba en un poder copulatorio que la imagen diseñada por la composición prevertiana estaba destinada a hacer presente ante nuestros ojos.

Pues bien, este pequeño apólogo de la revelación de la Cosa, más allá del objeto, nos muestra una de las formas, la más inocente, de la sublimación. Quizá pueden ver asomar ahí en qué, Dios mío, la sociedad puede satisfacerse con ella.

Si es una satisfacción, al menos en este caso, es una satisfacción que no le pide nada a nadie.

20 DE ENERO DE 1960

IX

DE LA CREACION *EX NIHILO*

Las maravillas del psicoanálisis.
Lo que, de lo real, padece del significante.
Apólogo del pote y del vaso.
Introducción al catarismo.
La pulsión, noción ontológica.

Para retomar mi comentario sobre la función que hago desempeñar a la Cosa en la definición de la sublimación, comenzaré por algo divertido.

Después de haberlos dejado el otro día, presa de esos escrúpulos que siempre me hacen lamentar no haber agotado la bibliografía concerniente a los temas que tratamos, me remití esa tarde misma a dos artículos de Melanie Klein citados por Glover, que han sido recogidos en *Contributions to Psycho-analysis.*

El primero, *Infant Analysis*, de 1923, contiene cosas muy importantes sobre la sublimación y el hecho secundario de la inhibición, o sea sobre cómo funciones que se encuentran en el niño —ésta es la concepción kleiniana— suficientemente libidinizadas padecen pues, debido al hecho de que son sublimadas, en un segundo tiempo, un efecto de inhibición.

No me detendré de entrada en ello, pues intento que estén pendientes de la concepción misma de la sublimación, porque todas las confusiones que se producen surgen de la visión insuficiente del problema.

Tenía el remordimiento de no haber mirado nunca el segundo artículo, de 1929, *Infantile Anxiety-Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse*, es decir, *Situaciones de angustia infan-*

tiles reflejadas en una obra de arte y en el impulso creador. Es corto pero, como puede suceder, me aportó la satisfacción de venirme cual anillo al dedo.

1

La primera parte es un desarrollo a propósito de la obra musical de Ravel sobre un libreto de Colette, que se llama *El niño y los sortilegios.* Lo retuve con placer, lo cual no es evidente, pues habla de ella tan sólo a través de traducciones alemanas e inglesas.

Melanie Klein se maravilla de que la obra de arte pegue tan bien con la sucesión de los fantasmas del niño concernientes al cuerpo de la madre, con la agresión primitiva y la contraagresión que vivencia respecto a él. En suma, es una enunciación bastante larga y muy placentera de lo que, en la imaginación del creador de la obra y, muy especialmente del músico, se encuentra admirablemente compaginado con el campo primordial, central de la elaboración psíquica que nos indican los fantasmas kleinianos, tal como son revelados por el análisis del niño. Es llamativo ver su convergencia con las formas estructurales producidas por la obra de arte —obviamente, esto no es plenamente satisfactorio para nosotros.

La segunda parte del artículo es más llamativa, y es ella la que es divertida. Se trata esta vez de una referencia al artículo de una analista, Karin Mikailis, quien, bajo el título de *El espacio vacío,* relata un caso clínico que tiene cierta pimienta. Leyendo las cuatro páginas que lo resumen, se trata de un caso límite, muy llamativo, pero que no es descripto de una manera que permita emitir un diagnóstico seguro y saber si merece o no ser calificado de depresión melancólica.

Se trata de una enferma, cuya vida nos es brevemente esbozada, que se llama Ruth Kjär. Nunca en su vida fue pintora pero, en el centro de la vivencia de sus crisis depresivas, esta mujer siempre se quejó de lo que llama un espacio vacío en ella, que nunca puede llenar.

Salteo las peripecias de su biografía. De todos modos, ayudada por su psicoanalista, se casa y habiéndose casado las cosas primero andan bastante bien. Pero, después de transcurrir un corto lapso, reaparecen los accesos melancólicos. En este punto tenemos la maravilla del caso. Estamos, en efecto, en el dominio de las maravillas del psicoanálisis, que determinados trabajos gustosamente destacan, con una satisfacción algo ingenua.

Por una razón que no se aclara demasiado, la casa de los jóvenes esposos está tapizada con los cuadros del cuñado que es pintor, en particular una habitación. Luego, en determinado momento, como este cuñado es un pintor talentoso —se lo señala, pero no hay medio de controlarlo—, vende uno de sus cuadros, lo saca de la pared y se lo lleva. Esto deja en la pared un espacio vacío.

Este espacio vacío desempeña un papel polarizante, precipitante, en las crisis de depresión melancólica que vuelven a asomar en ese momento en la vida de la paciente. Sale de ellas del siguiente modo —un buen día, se decide a *to daub a little,* a pintarrajear un poco sobre el muro, para rellenar ese maldito espacio vacío que adquirió para ella un valor cristalizante y cuya función en su caso nos gustaría conocer mejor contando con una mejor descripción clínica. Para rellenar ese espacio vacío imitando a su cuñado, intenta una pintura lo más parecida posible a las otras telas. Busca en la pinturería los colores de la paleta de su cuñado y se pone a trabajar, con un ardor que nos parece característico de un movimiento de fase que se inclina más bien hacia el sentido depresivo. Y produce una obra.

Lo más divertido es que, al mostrarle la cosa a su cuñado, con el corazón palpitante de angustia ante el veredicto del experto, éste casi monta en cólera —*Usted nunca me hará imaginar,* dice, *que usted pintó esto, ésta es la obra de un artista, no sólo experimentado, sino veterano. Al diablo con su historia, ¿quién puede ser entonces?* No logra convencerlo y continúa jurando que si su cuñada hizo eso, él entonces, se pondrá a conducir una sinfonía de Beethoven en la Capilla Real, aunque no sepa una nota de música.

Este relato nos es transmitido con tal falta de crítica en el orden de lo escuchado que no deja de inspirarnos algunas reservas. Un tal milagro de la técnica merecería, sin embargo, ser sometido a algunas interrogaciones primeras. Pero poco importa —Melanie Klein encuentra en él la confirmación de una estructura que le parece aquí ilustrada de manera ejemplar y cuya marcada coincidencia con el plano central con el que esquematizo topológicamente el modo en que se plantea la pregunta acerca de lo aquí llamamos la Cosa, no puede escapárseles.

Como ya les dije, la doctrina kleiniana coloca esencialmente allí el cuerpo de la madre y sitúa en él las fases de toda sublimación, incluyendo sublimaciones tan milagrosas como este acceso espontáneo, por iluminación si me permiten la expresión, de una novicia a los modos más expertos de la técnica pictórica. La Sra. Klein ve confirmada su teoría

—y esto sin duda le evita el asombro— por la serie de temas pintados por la paciente con el designio de llenar ese espacio vacío. Hay primero una negra desnuda, luego una mujer muy vieja, con toda la apariencia del peso de los años, de la desilusión, de la resignación inconsolable de la edad más avanzada y culmina al final con el renacimiento, la reaparición, de la imagen de su propia madre en sus años más deslumbrantes. Gracias a lo cual lo que había que demostrar se encuentra allí, según Melanie Klein, y es la motivación suficiente de todo el fenómeno.

Lo divertido, ciertamente, es lo que aquí se nos aporta en lo concerniente a la topología en la que se ubican los fenómenos de la sublimación. Pero deben percatarse que quedamos un poco en veremos en lo tocante a sus posibilidades mismas.

Intento aquí darles las coordenadas exigibles de la sublimación para que podamos dar cuenta de su relación con lo que llamamos la Cosa —en su situación central en lo tocante a la constitución de la realidad del sujeto. ¿Cómo definirla más precisamente en nuestra topología?

El breve ejemplo de la vez pasada, tomado de la psicología de la colección —y se equivocan si esperan que agote el tema, aunque permite avanzar bastante en dirección hacia aquello de lo que se trata— ilustra en suma la transformación de un objeto en una cosa, la elevación súbita, de la caja de fósforos a una dignidad que para nada tenía anteriormente. Pero, obviamente, es una cosa que empero para nada es la Cosa.

Si la Cosa no estuviese fundamentalmente velada no estaríamos con ella en esa forma de relación que nos obliga —como todo el psiquismo se ve obligado a ello— a cercarla, incluso a contornearla, para concebirla. Allí donde se afirma, se afirma en campos domesticados. Por eso los campos están definidos de ese modo —ella se presenta siempre como unidad velada.

Digamos hoy que si ella ocupa ese lugar en la constitución psíquica que Freud definió en base a la temática del principio del placer, es porque ella es, esa Cosa, aquello que de lo real —entiendan aquí un real que todavía no tenemos que limitar, lo real en su totalidad, tanto lo real del sujeto como lo real con lo cual tiene que ver como siéndole exterior— aquello que, de lo real primordial, diremos nosotros, padece del significante.

En efecto, la primera relación que se constituye en el sujeto en el sis-

tema psíquico, el cual está sometido también a la homeostasis, a la ley del principio del placer, flocula, cristaliza en elementos significantes. La organización significante domina el aparato psíquico tal como nos es librado por el examen del enfermo. De aquí en más, podemos decir, en forma negativa, que no hay nada entre la organización en la red significante, en la red de las *Vorstellungsrepräsentanzen,* y la constitución en lo real de ese espacio, de ese lugar central bajo el cual se presenta para nosotros el campo de la Cosa como tal.

Es precisamente en ese campo donde debe situarse lo que Freud nos presenta por otro lado como debiendo responder al hallazgo como tal, como debiendo ser el objeto *wiedergefundene,* reencontrado. Tal es para Freud la definición fundamental del objeto en su función directriz, cuya paradoja ya les mostré, pues ese objeto, él no nos dice que haya sido realmente perdido. El objeto es por su naturaleza, un objeto reencontrado. Que haya sido perdido, es su consecuencia —pero retroactivamente. Y entonces, es rehallado sin que sepamos que ha sido perdido más que por estos nuevos hallazgos.

Volvemos a encontrar allí una estructura fundamental, que nos permite articular que la Cosa de la que se trata es pasible en su estructura de ser representada por lo que llamamos otrora, a propósito del discurso del aburrimiento y de la plegaria, la Otra cosa. La Otra cosa es esencialmente la Cosa.

Esta es la segunda característica de la Cosa como velada —por su naturaleza, ella está representada, en los nuevos hallazgos del objeto, por otra cosa. No podrán dejar de ver en la frase célebre de Picasso, *No busco, encuentro,* el encontrar *[trouver],* el *trovar* de los trovadores y de los troveros, de todos los retóricos, que le gana de mano al buscar.

Evidentemente, lo que es encontrado es buscado, pero buscado en las vías del significante. Ahora bien, esta búsqueda es de algún modo una búsqueda antipsíquica que, por su lugar y su función, está más allá del principio del placer. Pues según las leyes del principio del placer, el significante proyecta en ese más allá la igualización, la homeostasis, la tendencia a la carga uniforme del sistema del yo como tal —al hacerlo. La función del principio del placer es, en efecto, llevar al sujeto de significante en significante, colocando todos los significantes que sean necesarios para mantener en el nivel más bajo la tensión que regula todo el funcionamiento del aparato psíquico.

Henos aquí pues llevados a la relación del hombre con ese significante, lo que nos permitirá dar el paso siguiente.

Si el principio del placer regla por una ley de engaño la especulación humana a través de ese inmenso discurso que no está hecho simplemente con lo que articula, sino también con toda su acción, en la medida en que ésta está dominada por esa búsqueda que lo lleva a volver a encontrar las cosas en los signos —¿cómo la relación del hombre con el significante, en tanto que puede ser su manipulador, puede ponerlo en relación con un objeto que representa a la Cosa? Aquí interviene la cuestión de saber qué hace el hombre cuando modela un significante.

2

La dificultad en lo concerniente al significante es no precipitarse sobre el hecho de que el hombre es el artesano de sus soportes.

Durante largos años los acostumbré a la noción, que debe seguir siendo primera y prevalente, de qué constituye el significante como tal, a saber las estructuras de oposición cuya emergencia modifica profundamente el mundo humano. En su individualidad, estos significantes siguen siendo modelados por el hombre y probablemente más todavía con sus manos que con su alma.

Aquí estamos en nuestra cita con el uso del lenguaje, que al menos para la sublimación del arte, nunca duda en hablar de creación. La noción de creación debe ser promovida ahora por nosotros, con lo que ella entraña, un saber de la criatura y del creador, porque ella es central, no sólo en nuestro tema, el motivo de la sublimación, sino en el de la ética en el sentido más amplio. Planteo lo siguiente: un objeto puede cumplir esa función que le permite no evitar la Cosa como significante, sino representarla, en tanto que ese objeto es creado. Según un apólogo que nos es proporcionado por la cadena de las generaciones, y que nada nos prohíbe utilizar, nos remitiremos a la función artística quizás más primitiva, la del alfarero. Les hablé la última vez de la caja de fósforos, tenía mis razones y verán que la volveremos a encontrar y que ella nos permitirá quizás llegar más lejos en nuestra dialéctica sobre el vaso. Pero el vaso es más simple. Ciertamente nació antes que la caja de fósforos. Está allí desde siempre. Es quizá el elemento más primordial de la industria humana. Es ciertamente un útil, un utensilio, que nos permite afirmar sin ambigüedad la presencia humana allí donde

lo encontramos. Ese vaso que está allí desde siempre y al que se usó desde hace largo tiempo para hacernos concebir parabólica, analógica, metafóricamente, los misterios de la creación, puede todavía servirnos.

Para confirmar lo apropiado que es el vaso para este uso, remítanse a lo que Heidegger, el último en meditar sobre el sujeto de la creación, nos presenta cuando se trata para él de hablar de *das Ding* —desarrolla su dialéctica alrededor de un vaso.

No me internaré en la función de *das Ding* en la perspectiva heideggeriana de la revelación contemporánea, vinculada con el fin de la metafísica, de lo que se llama el Ser. Pueden tranquilamente, todos los que están aquí, remitirse a la recopilación titulada *Ensayos y conferencias* y al artículo sobre *La Cosa*. Verán la función que le da Heidegger, en un proceso humano esencial, de conjunción de las potencias celestes y terrestres a su alrededor.

Quiero simplemente atenerme hoy a la distinción elemental, en el vaso, de su uso como utensilio y de su función significante. Si es verdaderamente significante y si es el primer significante modelado por las manos del hombre, sólo es significante, en su esencia de significante, ni más ni menos que todo lo que es significante —en otros términos, nada de particularmente significado. Heidegger lo coloca en el centro de la esencia del cielo y de la tierra. Vincula primitivamente por la virtud del acto de la libación, por el hecho de su doble orientación —hacia lo alto para recibir, en relación a la tierra de la cual eleva algo. Esta es fundamentalmente la función del vaso.

Ese nada de particular que lo caracteriza en su función significante es precisamente en su forma encarnada lo que caracteriza el vaso como tal. Es justamente el vacío que crea, introduciendo así la perspectiva misma de llenarlo. Lo vacío y lo pleno son introducidos por el vaso en un mundo que, por sí mismo, no conoce nada igual. A partir de este significante modelado que es el vaso, lo vacío y lo pleno entran como tales en el mundo, ni más ni menos y con el mismo sentido.

Esta es la ocasión de palpar lo que tiene de falaz la oposición entre lo pretendidamente concreto y lo pretendidamente figurado —si el vaso puede estar lleno, es en tanto que primero, en su esencia, está vacío. Y es exactamente en el mismo sentido que la palabra y el discurso pueden ser plenos o vacíos.

A esto nos aproximamos en cierto congreso de Royaumont, cuando yo insistía en el hecho de que el pote de mostaza tiene como esencia, en nuestra vida práctica, el presentarse como el pote de mostaza vacío.

Esto, que pudo pasar en la época por un *concetto*, una agudeza, encontrará su explicación en la perspectiva en la que avanzamos. Pueden ir en esta dirección tan lejos como vuestras fantasías os lo permitan, y a ese título, no me repugnaría que ustedes reconociesen en el nombre de Bornibus, que corresponde a una de las representaciones más familiares y comunes del pote de mostaza, uno de los nombres divinos, porque es Bornibus quien lleva los potes de mostaza. Aquí, en efecto, podemos limitarnos*.

El ejemplo del pote de mostaza y del vaso nos permite introducir aquello alrededor de lo cual giró el problema central de la Cosa en tanto que es el problema central de la ética, a saber —¿si es una potencia razonable, si es Dios quien creó el mundo, cómo puede ser que, primero, hagamos lo que hagamos; segundo, aunque no hagamos, el mundo ande tan mal?

El alfarero hace el vaso a partir de una tierra más o menos fina o refinada y en ese momento nuestros predicadores religiosos nos detienen, para hacernos escuchar el gemido del vaso bajo la mano del alfarero. El predicador lo hace hablar a veces del modo más conmovedor, hasta gemir y preguntar al Creador por qué es tratado con tanta rudeza o, en cambio, con tanta dulzura. Pero aquello que nos es disimulado en este ejemplo que cito de la mitología creacionista y, singularmente, por aquellos mismos que se sirven del ejemplo del vaso, tan fundamental en la imaginería del acto creador —se los dije, son siempre autores en el límite de lo religioso y de lo mítico y esto tiene sus razones—, es que el vaso está hecho a partir de una materia. Nada se hace a partir de nada.

Toda la filosofía antigua se articula en torno a esto. Si la filosofía aristotélica nos es tan difícil de pensar, es porque ella debe ser pensada tomando siempre en consideración que la materia es eterna y que nada está hecho con nada. Por esta razón queda empantanada en la imagen del mundo que nunca permitió ni siquiera a un Aristóteles —y es, sin embargo, difícil imaginar en toda la historia del pensamiento humano un espíritu con una potencia semejante— salir de la clausura que presentaba a sus ojos la superficie celeste y no considerar el mundo, incluyendo en él el mundo de las relaciones interhumanas, el mundo del lenguaje, como incluido en la naturaleza eterna, que es fundamentalmente limitada.

* Juego de palabras entre *borner*, limitar, y *Bornibus*, marca comercial. [T.]

Ahora bien, si ustedes consideran el vaso desde la perspectiva que promoví primero, como un objeto hecho para representar la existencia del vacío en el centro de lo real que se llama la Cosa, ese vacío tal como se presenta en la representación se presenta como un *nihil*, como nada y por eso el alfarero, al igual que ustedes a quien les hablo, crea el vaso alrededor de ese vacío con su mano, lo crea igual que el creador mítico, *ex nihilo*, a partir del agujero.

Todo el mundo hace bromas sobre el macarrón que es un agujero con algo alrededor o también sobre los cañones. Reír para nada cambia lo que hay allí —hay identidad entre el modelamiento del significante y la introducción en lo real de una hiancia, de un agujero.

Recuerdo que una noche en que había ido a cenar a lo de un descendiente de esos banqueros reales que acogían a Enrique Heine hace poco más de un siglo en París, lo asombré mucho informándole —y lo dejé asombrado hasta hoy, sin duda no está preparado para recuperarse de este asombro— que la ciencia moderna, la de Galileo, sólo había podido desarrollarse a partir de la ideología bíblica, judaica, y no de la filosofía antigua y de la perspectiva aristotélica. El progreso de la eficacia de la captación simbólica no cesa de extender su dominio después de Galileo, de consumir alrededor de ella toda referencia que la limite a datos intuitivos y, dejando todo su lugar al juego de los significantes, culmina en esa ciencia cuyas leyes avanzan siempre hacia una mayor coherencia, pero sin que nada de lo que existe en cualquier punto particular esté especialmente motivado.

En otros términos, la bóveda de los cielos ya no existe y el conjunto de los cuerpos celestes, que son en ella el mejor punto de referencia se presenta asimismo como pudiendo no estar allí —su realidad está marcada esencialmente, como dice el existencialismo, por un carácter de facticidad; son fundamentalmente contingentes.

No es vano tampoco percatarnos que en el límite, lo que se esboza para nosotros en la equivalencia articulada entre la energía y la materia, es que en un día último, podría ocurrir que toda la trama de la apariencia se desgarre a partir de esa hiancia que introducimos en ella y se desvanezca. La introducción de ese significante modelado que es el vaso, es ya la noción íntegra de la creación *ex nihilo*. Y la noción de la creación *ex nihilo* resulta ser coextensiva de la situación exacta de la Cosa como tal. Efectivamente, es así como con el correr del tiempo, y principalmente de las épocas que nos son más cercanas, aquellas que nos formaron, se situó la articulación, la balanza del problema moral.

Un pasaje de la Biblia, dotado de un acento de alegría optimista, nos dice que cuando el Señor hizo su creación de los famosos seis días, al final contempló todo y vio que estaba bien. Se puede decir lo mismo del alfarero después que ha hecho el vaso —está bien, es bueno, se sostiene. En otros términos, del lado de la obra está siempre lo bello.

Todos sabemos, empero, qué puede salir de un vaso o qué puede entrar en él y es claro que este optimismo no está justificado de ningún modo por el funcionamiento de las cosas en el mundo humano ni en lo que engendran sus obras. Asimismo, alrededor de los daños y beneficios de la obra se cristalizó esa crisis de conciencia que, al menos en Occidente, se balanceó durante largos siglos y que culminó en ese período al que aludí el día en que traje ante ustedes una cita clásica de Lutero, que atormentó mucho tiempo la conciencia cristiana, hasta llegar a articular que ningún mérito podría ser puesto a cuenta de ninguna obra.

No es que ésta sea una posición herética, no válida —esta posición tiene profundas razones. Para orientarlos en el mar de las sectas que se dividieron, consciente o inconscientemente alrededor del problema del mal, la tripartición muy simple que surge del ejemplo del vaso, tal como lo hemos articulado, es excelente.

En su búsqueda ansiosa de la fuente del mal, el hombre se encuentra ante la elección de estos tres porque no existe otra.

Está la obra —y ésta es la posición de renuncia, en la que muchas sabidurías además de la nuestra se ubicaron. Toda obra es por sí misma nociva y sólo engendra las consecuencias que ella misma entraña, a saber, al menos tanto de positivo como de negativo. Esta posición se expresa formalmente en el taoísmo, por ejemplo, hasta el punto en que apenas está permitido servirse del vaso bajo la forma de una cuchara —la introducción de una cuchara en el mundo es ya la fuente de todo el flujo de las contradicciones dialécticas.

Después está la materia. Allí nos encontramos ante esas teorías acerca de las cuales, pienso, han escuchado hablar un poco, que se llaman cátaras, no se sabe muy bien por otra parte por qué.

Desarrollaré ahora un poco esto.

3

No les daré aquí un curso sobre el catarismo, pero les indico dónde encontrarán fácilmente una buena bibliografía sobre el tema, en un libro del cual sin duda ustedes han oído hablar, que no es el mejor ni el más profundo sobre el tema, mas es muy divertido: *El amor y el occidente* de Denis de Rougemont.

Volví a releerlo completamente en la edición revisada y en una segunda lectura me disgustó menos de lo que hubiera esperado e incluso más bien me gustó. Verán allí bastante bien articulados, a propósito de la concepción particular del autor, toda suerte de datos que nos permiten representarnos esas profundas crisis que la ideología, digamos la teología cátara, representa en la evolución del pensamiento del hombre de Occidente, puesto que de él se trata —aunque el autor nos muestre que las cosas de las que se trata tienen probablemente sus raíces en un campo limítrofe con lo que estamos habituados a llamar Occidente, término al que no estoy de ningún modo apegado y que sería un error transformar en el pivote de nuestros pensamientos.

Sea lo que sea, en cierto vuelco de la vida común en Europa, se planteó la pregunta de qué no anda en la creación como tal. Nos es muy difícil saber qué pensaban exactamente y qué representó efectivamente en sus incidencias profundas, ese movimiento religioso y místico que se llama la herejía cátara, para la gente que se planteó dicha pregunta. Puede incluso decirse que es el único ejemplo histórico en que un poder temporal fue tan eficaz que logró suprimir casi todas las huellas del proceso. Esta es la proeza que realizó la santa Iglesia católica y romana. Nos vemos obligados a buscar documentos en los rincones, pero son muy pocos los que tienen un carácter satisfactorio. Los procesos mismos de la Inquisición se han volatilizado y sólo tenemos, aquí y allá, algunos testimonios laterales. Un padre dominicano dice, por ejemplo, que estos cátaros eran gente muy valiente, fundamentalmente cristianos en su manera de vivir y de costumbres excepcionalmente puras.

Creo realmente que sus costumbres eran de una pureza excepcional, puesto que debían fundamentalmente cuidarse de cualquier acto que pudiera favorecer de algún modo la perpetuación de este mundo execrable y malo en su esencia. La práctica de la perfección consistía pues, esencialmente, en intentar alcanzar la muerte en el estado de desprendimiento más avanzado, señal de la reintegración en un mundo adánico caracterizado por la pureza y la luz, un mundo de lo verdadero, del buen Creador original, cuya creación había sido mancillada por la intervención del Creador malo, del Demiurgo, el cual había introducido allí ese elemento espantoso, la generación y también la putrefacción, es decir, la transformación.

La perpetuidad de la materia era el lugar del mal desde la perspectiva aristotélica de la transformación de la materia en otra materia que se engendra a sí misma. La solución, como ven, es simple. Tiene cierta coherencia, aunque no tenga quizá todo el rigor deseable.

Uno de los raros documentos sólidos que tenemos sobre la empresa —pues no sabemos cuál era originariamente la doctrina cátara— es una obra tardía, lo cual debe inspirarnos ciertas reservas, que fue descubierta en 1939 y publicada bajo el nombre de *Libro de los dos principios*. Se la encuentra fácilmente bajo el título de *Escritos cátaros*, un hermoso libro hecho por René Nelli.

El mal está en la materia. Pero el mal puede estar también en otra parte. La pregunta queda abierta y es sin duda un pivote indispensable para comprender qué pasó históricamente en lo concerniente al pensamiento moral alrededor del problema del mal. El mal puede estar no sólo en las obras, no sólo en esa execrable materia —respecto de la cual todo el esfuerzo ascético consistirá en alejarse, sin llegar al mundo que se llama místico y que puede también aparecernos mítico, incluso ilusorio—, el mal puede estar en la Cosa.

Puede estar en la Cosa en tanto que ella no es el significante que guía la obra, en tanto que ella tampoco es la materia de la obra, sino en tanto que, en el núcleo del mito de la creación, del cual pende toda la cuestión —y hagan lo que hagan, aunque les importe un bledo el Creador, no por ello dejan de pensar en términos creacionistas el término del mal y lo cuestionan— pues ella mantiene la presencia de lo humano. Se trata en efecto de la cosa en tanto que ella es definida por el hecho de que define lo humano— aunque justamente, lo humano nos escape.

En este punto, lo que llamamos lo humano sólo puede ser definido de la manera en que definí recién a la Cosa, a saber, aquello que de lo real padece del significante.

Observen bien lo siguiente —aquello hacia lo cual nos dirige el pensamiento freudiano consiste en plantearnos el problema de qué hay en el núcleo del funcionamiento del principio del placer, a saber, un más allá de ese principio del placer y, muy probablemente, lo que el otro día denominé una fundamental buena o mala voluntad. Ciertamente, toda suerte de trampas y de fascinaciones se ofrecen aquí a vuestro pensamiento, como la cuestión de saber si el hombre, como se dice —como si fuese tan simple definir al hombre— es fundamentalmente bueno o malo. Pero no se trata de esto, se trata del conjunto. Se trata del hecho de que el hombre modela el significante y lo introduce en el mundo— en

otros términos, de saber qué hace al modelarlo a la imagen de la Cosa, cuando ésta se caracteriza porque nos es imposible imaginarla. Aquí se sitúa el problema de la sublimación.

Por eso tomo como punto de partida la historia de la *Minne*. La tomé por ese término porque es particularmente ejemplar y no permite ambigüedades en la lengua germánica. La *Minne* es lisa y llanamente diferente del *Liebe*, mientras que en francés utilizamos la misma palabra *amor*.

El problema del autor en cuestión es saber qué vínculo puede haber entre la herejía tan profunda y tan secreta que comienza a dominar a Europa a partir del final del siglo XI, sin que se pueda saber si las cosas no empezaron antes, y la aparición, la articulación, la puesta en obra de toda una moral, de toda una ética, de todo un estilo de vida, que se llama el amor cortés.

No fuerzo nada diciéndoles que, una vez despejados todos los datos históricos, sociales, políticos, económicos y utilizados todos nuestros métodos de interpretación de una superestructura, los historiadores actuales, de manera verdaderamente unívoca, toman el partido de darse por vencidos. Nada da una explicación completamente satisfactoria del éxito de esta extraordinaria moda, en una época que no era ni tan dulce ni tan civilizada, les ruego lo crean —todo lo contrario. Apenas saliendo del primer feudalismo que se resumía, en la práctica, en la dominación sobre una gran superficie geográfica de costumbres de bandidos, vemos elaborarse las reglas de una relación del hombre con la mujer que se presenta con todas las características de una paradoja que nos deja estupefactos.

Dada la hora que es, ni siquiera comenzaré a articulárselas hoy. Sepan, sin embargo, cuál será mi tema la vez próxima —será el problema ambiguo y enigmático de aquello de lo que se trata en el objeto femenino. No crean que esto es algo que me sea propio —no intentaré introducir mis débiles medios de investigación en esta cuestión. Pero el hecho de que ese objeto de la alabanza, del servicio, de la sumisión y de toda suerte de comportamientos sentimentales estereotipados de quien sostiene el amor cortés en relación a la Dama, termina por hacer decir a un autor que tienen todos el aire de alabar a una única persona, hecho que, debido a su naturaleza, nos deja en una posición interrogativa. El romanista en cuestión es André Morin, profesor en la Facultad de Letras de la Universidad de Lille, al cual se debe igualmente una muy bella antología del *Minnesang*, publicada por Aubier.

Esta creación es función de un objeto que nos lleva a preguntarnos cuál era el papel exacto que jugaban las personas de carne y hueso que, sin embargo, estaban verdaderamente comprometidas en este asunto. Se puede, no obstante, nombrar muy bien a las damas y a las personas que estaban en el núcleo de la propagación de ese nuevo estilo de comportamiento y de existencia en el momento en que emergió. Se conocen las primeras *vedettes* de esa especie de epidemia social tan bien como se conoce al señor Sartre y a la señora de Beauvoir. Eleonor de Aquitania no es un personaje mítico; su hija, la condesa de Champagne, tampoco.

Lo importante será ver cómo algunos de los enigmas que se plantean al respecto los historiadores pueden ser resueltos por nosotros en función de la doctrina que les expongo, la doctrina analítica, en la medida en que permite explicar el fenómeno como una obra de sublimación en su alcance más puro.

Hasta en los detalles verán cómo se opera aquí para dar a un objeto, que en esta ocasión es denominado la Dama, valor de representación de la Cosa. Esto nos permitirá mostrar después, para esbozarles el camino que nos queda por recorrer antes de que los deje a mitad de febrero, qué quedó, a título de secuelas, de esa construcción en la relación con el objeto femenino, que aun actualmente se nos presenta con su carácter problemático. Debemos concebirlo en las formas de la estructura analítica.

Luego de la separación de febrero, mi objetivo es permitirles medir en su justo valor qué entraña la novedad freudiana.

La idea de creación es consubstancial a vuestro pensamiento. Ni ustedes ni nadie pueden pensar salvo en términos creacionistas. El evolucionismo, que creen es el modelo más familiar de vuestro pensamiento, es un modo de defensa, una forma de aferrarse a los ideales religiosos, tanto para ustedes como para todos sus contemporáneos, que les impide ver qué ocurre en el mundo que los rodea. Pero, no por estar presos de la noción de creación, como todo el mundo, sépanlo o no, el Creador está en una posición muy clara para ustedes.

Es claro que Dios está muerto. Freud lo expresa cabalmente en su mito —puesto que Dios surgió del hecho de que el Padre está muerto, esto quiere decir que, sin duda, nos hemos percatado de que Dios está muerto y por eso Freud cogita tan firmemente al respecto. Pero, asimismo, ya que Dios deserta en el origen al Padre muerto, él también estaba muerto desde siempre. La cuestión del creador en Freud consiste

pues en saber de qué depende hoy en día lo que de este orden continúa ejerciéndose.

Este es el término de nuestra investigación de este año —el modo bajo el cual la pregunta en lo tocante a la Cosa se plantea para nosotros. Freud aborda esto en su psicología de la pulsión, pues el *Trieb* no puede limitarse en modo alguno a una noción psicológica —es una noción ontológica absolutamente originaria, que responde a una crisis de la conciencia que no nos vemos forzados a delimitar plenamente pues la vivimos.

Cualquiera sea el modo en que la vivimos, el sentido de lo que intento articular ante ustedes es el de intentar que ustedes adquieran conciencia de ella.

27 DE ENERO DE 1960

X

BREVES COMENTARIOS AL MARGEN

El elemento gnómico.
Arte, religión, ciencia.
A propósito de Spitz.
Anamorfosis y arquitectura.
Primacía del Es.

No me siento esta mañana con suficiente vivacidad, de acuerdo con mis propios criterios, como para realizar mi seminario como siempre —particularmente en lo concerniente al punto al que llegamos, dado que deseo poder plantear ante ustedes fórmulas totalmente precisas. Me permitirán entonces postergarlo para la próxima vez.

El corte de mi ausencia durante quince días cae mal, pues ya hubiese querido poder continuar más allá de lo que les anuncié la vez pasada que trataría —después de haberlo tratado, obviamente.

1

El amor cortés es, en efecto, una forma ejemplar, un paradigma de sublimación. Esencialmente, tenemos acerca de él testimonios documentales y debidos al arte, pero sentimos aún ahora sus repercusiones éticas.

Si ya no tenemos del amor cortés más que testimonios documentales del arte, bajo una forma casi muerta, dejando de lado el importante interés arqueológico que puede despertarnos, es manifiesto que sus repercusiones éticas aún son sensibles en las relaciones entre los sexos.

El largo alcance de los efectos de un fenómeno que se podría creer está localizado en un problema que es casi de estética, nos permite darnos cuenta por su naturaleza de la importancia de la sublimación, que el análisis llevó al primer plano.

Deseo estar plenamente en forma para poder mostrarles cómo se plantea históricamente el problema, cómo se plantea el método y que aún allí, nos encontramos en posición de aclarar las dificultades reconocidas que encontraron los historiadores, romanistas, filólogos, los diversos especialistas que se dedicaron a este problema, quienes reconocen que de ningún modo han llegado a reducir a ningún condicionamiento delimitado el fenómeno del amor cortés en su aparición histórica.

La confesión es común, y diré, casi uniforme. Hay allí un fenómeno paradójico —y como, obviamente, cada vez que estamos en presencia de un fenómeno de este tipo, los investigadores se vieron a menudo llevados a escudriñar las influencias, lo que en la mayoría de los casos no es más que una manera de desplazar el problema. Nos dicen que el problema tiene su fuente en la comunicación de algo que se produjo marginalmente. Pero es necesario saber cómo se produjo eso marginalmente —pero, precisamente en este caso, es esto justo lo que se escapa.

En esta oportunidad, recurrir a las influencias para nada aclaró el problema. Nosotros intentaremos tomarlo en su médula misma y veremos que la teoría freudiana es por su naturaleza capaz de aportarle cierta luz. A este título, entonces, lo tomo no sólo por el valor que tiene como ejemplo, sino por el valor que tiene como método.

Partir de este punto muy localizado no quiere decir que todo lo que concierne a la sublimación deba considerarse en la línea aquí abierta, a saber, a partir de la relación hombre-mujer, de la pareja. No pretendo de ningún modo reducir a ello el problema de la sublimación, ni siquiera centrarlo en torno a él. Creo, en cambio, que partir de este ejemplo es capital para llegar a una fórmula general cuyo esbozo tenemos ya en Freud, si sabemos dónde leerla —no digo buscar tal o cual detalle.

Si procedo a veces destacando una frase, una fórmula aislada de Freud y casi llegaría a decir un elemento gnómico —ese elemento gnómico, soy muy consciente que intento ponerlo en acción para mí. Cuando les doy una fórmula como *el deseo del hombre es el deseo del Otro,* les doy una fórmula gnómica, aunque Freud no haya buscado darla como tal. Pero lo hizo de tanto en tanto, sin hacerlo adrede. Así les traje un día una fórmula muy corta, que aproxima los mecanismos respectivos de la histeria, de la neurosis obsesiva y de la paranoia, con

los tres términos de la sublimación, el arte, la religión y la ciencia. En otro momento, relaciona la paranoia con el discurso científico. Estas indicaciones nos ayudarán a articular en toda su generalidad la fórmula en la que, en último término, llegaremos a ordenar la función de la sublimación en referencia a la Cosa.

Esa Cosa es accesible en ejemplos muy elementales, que casi son de la naturaleza de la demostración filosófica clásica, con ayuda del pizarrón y de un pedazo de tiza. La última vez tomé el ejemplo esquemático del vaso para permitirles captar dónde se sitúa la Cosa en la relación que coloca al hombre en función de medio entre lo real y lo significante. Esta Cosa, todas cuyas formas creadas por el hombre son del registro de la sublimación, estará representada siempre por un vacío, precisamente en tanto que ella no puede ser representada por otra cosa— o con más exactitud ella sólo puede ser representada por otra cosa. Pero, en toda forma de sublimación el vacío será determinante.

Les indico desde ya tres modos diferentes según los cuales el arte, la religión y el discurso de la ciencia tienen que ver con esto —a través de tres fórmulas que no les aseguro que retendré en último término, cuando hayamos recorrido juntos nuestro camino.

Todo arte se caracteriza por cierto modo de organización alrededor de ese vacío. No creo que sea ésta una fórmula vana, pese a su generalidad, para dirigir a quienes se interesan en la dilucidación de los problemas del arte y pienso contar con los medios para ilustrárselas de modo múltiple y muy sensible.

La religión consiste en todos los modos de evitar ese vacío. Podemos decir esto forzando la nota del análisis freudiano, en la medida en que Freud subrayó los rasgos obsesivos del comportamiento religioso. Pero, aunque toda la fase ceremonial de lo que constituye el cuerpo de los comportamientos religiosos entre en efecto en este marco, no podríamos satisfacernos plenamente con esta fórmula, y una palabra como *respetar* ese vacío tiene quizá mayor alcance. De todos modos, el vacío permanece en el centro y, precisamente por eso, se trata de sublimación.

Para el tercer término, a saber el discurso de la ciencia, en tanto se origina en nuestra tradición en el discurso de la sabiduría, en el discurso de la filosofía, adquiere su pleno valor el término empleado por Freud respecto de la paranoia y de su relación con la realidad psíquica: *Unglauben*.

Se los subrayé al pasar en uno de mis últimos seminarios —el *Unglauben* no es la negación de la fenomenología del *Glauben*, de la creencia. Freud no volvió a ella de manera englobante y definitiva, pero sin embargo esto recorre toda su obra y le da una extrema importancia a esta función en el *Entwurf*. La fenomenología de la creencia siguió siendo para él, hasta el final, una obsesión —asimismo *Moisés y el monoteísmo* está enteramente construido para explicar los fenómenos fundamentales de la creencia.

Para nosotros es más profundo, más significativo dinámicamente, el fenómeno del descreimiento, que no es la supresión de la creencia —es un modo propio de la relación del hombre con este mundo y, a decir verdad, aquel en el cual subsiste.

Se equivocarían al respecto si se fían en oposiciones someras y piensan que la historia conoció virajes sensacionales, cual sería el paso de la época teocrática a las formas llamadas humanistas de la liberación del individuo y de la realidad. La concepción del mundo no es aquí algo decisivo. No se trata, en esta ocasión, de nada que se parezca a una *Weltanschauung* cualquiera —y tampoco de la mía. No estoy aquí más que a título de indicador, para ayudarlos a orientarse en la bibliografía de lo más serio que se puede encontrar como punto de referencia sobre este tema, gracias a gente que, cada una en su especialidad, está dotada de alguna capacidad de reflexión. Les aconsejo aquí que se refieran a la obra de un historiador, Lucien Febvre, quien en una colección muy accesible, escribió bajo el título de *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, un libro cuya naturaleza es tal que muestra cómo un empleo sano de los métodos históricos permite plantear, de manera más matizada de lo acostumbrado, la cuestión de los modos de evolución del pensamiento en lo concerniente a los problemas de la fe.

Si tienen tiempo, y si desean leer cosas a fin de cuentas bastante placenteras, leerán también un librito del mismo autor, anexo pero de ningún modo secundario, pequeña barca enganchada en la estela del navío, que se llama *Alrededor del Heptamerón*. Se trata de Margarita de Navarra que ninguno de ustedes confunde, espero, con la reina Margot, y que no es simplemente un autor libertino, sino que escribió algún tratado místico, cosa que no está destinada a provocar el asombro del historiador.

El historiador intenta mostrarnos en el contexto de la época y en el contexto psicológico del autor, qué pueden significar esas recopilaciones de cuentos que llevan el título de *Heptamerón*. Está hecho de modo tal que nos permite leerlo, ni siquiera diría con una mirada más

esclarecida, sino con un ojo que no censure el texto, a saber, las reflexiones de cada uno de los personajes después de cada uno de los relatos que se supone son verdaderos y que lo son seguramente en su mayoría. Los pensamientos de los interlocutores, que se sitúan en un registro de reflexión moral e incluso formalmente religiosa, están censurados generalmente porque se considera inicialmente que no son más que la salsa. Pero justamente sobre este punto conviene no engañarse —en un plato, la salsa es siempre lo esencial. Lucien Febvre nos enseña a leer el *Heptamerón* y, a decir verdad, si supiéramos leer, no lo necesitaríamos.

En lo referente al descreimiento, hay allí, desde nuestra perspectiva, una posición del discurso que se concibe muy precisamente en relación con la Cosa— la Cosa es allí rechazada en el sentido propio de la *Verwerfung*.

Así como en el arte hay una *Verdrängung*, una represión de la Cosa —así como en la religión hay quizá, una *Verschiebung*— es hablando estrictamente de *Verwerfung* de lo que se trata en el discurso de la ciencia. El discurso de la ciencia rechaza la presencia de la Cosa, en la medida en que, desde su perspectiva, se perfila el ideal del saber absoluto, es decir de algo que, aunque plantea la Cosa, al mismo tiempo no la reconoce. Todos saben que esta perspectiva se revela a fin de cuentas en la historia como representando un fracaso.

El discurso de la ciencia está determinado por esta *Verwerfung*, y es probablemente porque —lo rechazado de lo simbólico reapareciendo, de acuerdo con mi fórmula, en lo real— desemboca en una perspectiva donde algo tan enigmático como la Cosa se perfila al término de la física.

Postergo pues para la próxima vez mi paradigma en lo concerniente al amor cortés, ejemplo de una sublimación del arte cuyos efectos vivientes encontramos todavía hoy. Lo seguiremos después de que haya retornado de mi ausencia, examinaremos una muestra de sus huellas, de los efectos indiscutibles de la construcción significante primitiva que es determinante en el fenómeno del amor cortés e intentaremos reconocer en los hechos actuales algo que sólo puede explicarse recurriendo a este origen.

Ya que me dedico hoy a un pequeño comentario al margen, quisiera señalar, al pasar, que esta noción de la Cosa que les aporto este año como una elaboración nueva, se equivocarían si creen que ella ya no estaba allí inmanente en lo que abordamos en los años precedentes.

Puesto que algunos de ustedes se interrogan a veces acerca de algunas propiedades de lo que se llama mi estilo, les recuerdo, por ejemplo, la expresión la *Cosa freudiana*, que di como título a una cosa que escribí y a la cual no estaría mal que se remitiesen. Ese texto, ese título, asombraron, porque, cuando se comienza a comentar filosóficamente mis intenciones, sucede que se las hace entrar en esa ocupación que estuvo muy a la moda durante un tiempo, la de combatir la reificación. Obviamente, reificar, nunca dije nada parecido. Pero uno siempre puede tejer intenciones alrededor de un discurso. Es claro que si elegí ese título era adrede. Si quieren volver a leer ese texto, se percatarán que es esencialmente de la Cosa de la que hablo, hablo de ella de una manera que evidentemente está en la fuente del malestar incontestable que ese texto produjo entonces, a saber, que en diversos momentos hago hablar a la Cosa.

2

Quisiera ahora que nuestra reunión pudiese de todos modos servir un poco a aquellos que se han desplazado desde más o menos lejos.

Me parece probable que algunos de ustedes, en el punto al que hemos llegado de mi seminario, puedan tener algunas preguntas para hacerme, o algunas respuestas que proponerme y testimoniarme de lo que significa para ustedes determinado punto de mi exposición.

Sé perfectamente que nunca es cómodo romper el silencio de una reunión para tomar la palabra y agitar el cascabel, les dejo entonces la facultad de hacerme una pregunta escrita. Esto sólo tiene un inconveniente, que yo tendré la libertad de leerla como quiera.

Al mismo tiempo nos ocuparemos de algo inesperado que no me parece mal. Una parte de los aquí asistentes estaban ayer en la sesión científica de nuestra *Sociedad*, y no sé cómo terminó ésta, porque debí partir después de haber yo mismo respondido abundantemente a los conferencistas, a quienes les tengo el mayor afecto, y haberles testimoniado todo el interés que me había despertado su trabajo. Están aquí hoy y me gustaría pedirle a Smirnov algunas explicaciones a propósito de *No and yes* de Spitz.

¿Por qué se guardó usted completamente en el bolsillo el *yes*? *[Respuesta del Sr. Smirnov].*

Para quienes no conocen el texto, se trata de un libro que se sitúa en la cadena de toda una serie de trabajos fundados en la observación directa del niño recién nacido, con más exactitud del niño *infans*, es decir, justo en el límite de la aparición del lenguaje articulado como tal. En el interior de ese campo, Spitz pretende volver a encontrar el *pattern* del no, en tanto que forma semántica, en cierto número de gestos, de manifestaciones y primero en el *rooting* —el gesto de oscilación de la cabeza que hace el niño en el acercamiento del pecho. La palabra es muy difícil de traducir, pero hay en el texto un correlato, la palabra *snot*, hocico, que muestra bien de qué se trata.

Este gesto fue evocado en su plenitud de posibilidades significativas. Ayer Smirnov se dedicó a mostrarnos que Spitz debe hacer volver a entrar allí funciones que actúan en función de la frustración que acompaña para el niño al no del adulto. Lo que surge está lejos de presentarse originalmente con su significación final, porque en último término — salteo las otras formas en que se manifiesta el gesto lateral de la cabeza— es en suma del gesto de acercamiento, de espera de la satisfacción, de lo que se trata.

Estoy lejos de ser severo con Spitz y, al contrario, asumo su defensa —no digo que tenga razón, digo que es fuerte y relevante. Y a usted le reprocho no haber destacado que llega a considerar el fenómeno como análogo a lo que ocurre en una neurosis traumática —es el último recuerdo, dice, anterior a la reacción catastrófica el que surge.

Lo incomodé pidiéndole que evocase los otros trabajos de Spitz, a saber, su ficción de la *Primal Cavity* y, al menos, su referencia a la pantalla del sueño.

Spitz no articula, de manera general, más que el hecho de que un modo de reacción que surge de un estadio anterior puede ser utilizado durante una situación crítica. Esta me parece empero una idea muy fecunda y que siempre debe destacarse. Creo que usted la subrayó, a menos que no haya sido Laplanche.

Spitz se ve reducido a hacer intervenir un mecanismo tan pasivo como el de la neurosis traumática. Implica pues, anteriormente, alguna frustración de la alimentación. Considera el acto de *rooting* como una huella que permanece inscripta después de algo que debe suponerse es el rechazo o el retiro del pecho en tanto que lo antecede inmediatamente. Pero uno se asombra de que lo articule de manera aislada, a partir de un caso, y no de manera general.

[Intervenciones de los señores Smirnov y Laplanche; pregunta del

señor Audouard: *¿Por qué nos habla usted de* das Ding *en lugar de hablarnos simplemente de mediación?]*

Para responderle de inmediato brevemente, yo sé que ustedes siempre escucharon el acento de lo que se pueden denominar las reinterpretaciones hegelianas de la experiencia analítica. Abordamos aquí la experiencia freudiana como ética, es decir en su dimensión esencial, pues ella nos dirige en una acción que, siendo terapéutica, está incluida, querrámoslo o no, en el registro, en los términos de la ética. Cuanto menos lo querramos más será así. La experiencia nos lo muestra —una forma de análisis que se ufana de un sello especialmente científico, culmina en nociones normativas de las que a veces me complazco en hablar, recordando la maldición de san Mateo a aquellos que atan fardos aun más pesados para cargarlos sobre las espaldas de los demás. Reforzar las categorías de la normatividad afectiva tiene efectos que pueden inquietar.

Está claro que el acento es colocado por nosotros sobre lo que hay de irreductible en la tendencia, sobre lo que se propone, en el horizonte de una mediación, como aquello que la reificación no llega a incluir. Pero al delimitar ese algo que contorneamos, delimitamos esa imagen vacía.

La intención deliberada de destacar esa noción nunca estuvo ausente de lo que dije hasta hoy. Si se remiten a los textos que di sobre este tema, verán que no hay ambigüedad. Sin duda, no podría sermeimputado ese radicalismo hegeliano que un imprudente me atribuyó en algún lado en *Les temps modernes*. Toda la dialéctica del deseo que desarrollé ante ustedes y que comenzaba justo en el momento en que el imprudente escribía esa frase, se separaba de ella muy netamente. Esto es aun mucho más acentuado este año. El carácter inevitable me parece especialmente marcado en el efecto de la sublimación.

SR. X: *—La fórmula de la sublimación que usted dio es elevar el objeto a la dignidad de la Cosa. Esa Cosa no está al inicio, pues la sublimación nos llevará a ella. Formulo la pregunta de saber si esa Cosa no es exactamente una cosa, sino por el contrario la No-Cosa, que por la sublimación se llegará a ver como siendo la Cosa (...)*

Todo lo que usted dice no me parece mal orientado y es claro que usted sigue muy bien las cosas que enuncio. Algo nos es ofrecido, a nosotros analistas, si seguimos la suma de nuestra experiencia y si sabemos a-

preciarla. El esfuerzo de sublimación, dice usted que tiende a la finalidad de realizar la Cosa o a salvarla. Es verdad y no es verdad. Hay allí una ilusión.

3

Ni la ciencia ni la religión por su naturaleza pueden salvar la Cosa o dárnosla, en la medida en que el círculo encantado que nos separa de ella es planteado por nuestra relación con el significante. Como les dije, la Cosa es aquello que de lo real padece de esa relación fundamental, inicial, que compromete al hombre en las vías del significante, debido al hecho mismo de que está sometido a lo que Freud llama el principio del placer y, espero que sea claro en sus mentes, que no es otra cosa más que la dominancia del significante —digo, el verdadero principio del placer tal como actúa en Freud.

En resumen, es el efecto de la incidencia del significante sobre lo real psíquico lo que está en causa y por esta razón la empresa sublimatoria no es pura y simplemente insensata en todas sus formas —se responde con lo que está en juego.

Quisiera tener hoy, para mostrárselos al final del seminario, un objeto que exige para ser comprendido, no para ser descripto, un largo comentario de la historia del arte. Que se haya llegado a construir un objeto semejante y a encontrar placer en él, exige ciertos rodeos.

Se los describiré. Es un objeto llamado de anamorfosis. Pienso que muchos saben qué es —es toda suerte de construcción hecha de modo tal que, por transposición óptica, cierta forma que a primera vista no es perceptible se organiza en una imagen legible. El placer consiste en verla surgir a partir de una forma indescifrable.

La cosa está ampliamente difundida en la historia del arte. Basta con ir al Louvre —verán allí el cuadro de *Los embajadores* de Holbein y a los pies de uno de ellos, tan bien conformado como ustedes y como yo, verán sobre el suelo una forma enigmática alargada, que tiene más o menos la forma de unos huevos fritos. Colocándose en cierto ángulo desde el cual el cuadro mismo desaparece en su relieve debido a las líneas de fuga de la perspectiva, se ve aparecer una calavera, insignia del clásico tema de la *Vanitas*.

Esto en un cuadro perfectamente conveniente, cuadro encargado por los embajadores en Inglaterra, que debieron quedar muy contentos con el

trabajo de Holbein, y a quienes lo que estaba abajo debía haberlos divertido bastante.

Este fenómeno está fechado. Las cosas llegaron al respecto a este punto de interés acuciante e incluso de fascinación en los siglos XVI y XVII. Existía, en una capilla construida por orden de los jesuitas en la época de Descartes, todo un muro de dieciocho metros de largo que representaba una escena de la vida de los santos o del pesebre, totalmente ilegible a partir de cualquier punto de esa sala, pero, entrando por cierto corredor, podíase ver, un corto instante, reunirse esas líneas extraordinariamente dispersas y percibirse el cuerpo de la escena.

La anamorfosis que quería traerles aquí era mucho menos voluminosa. Pertenece al hombre de las colecciones al que aludí. Se trata de un cilindro bruñido que desempeña la función de espejo, alrededor del cual colocan ustedes una suerte de babero, es decir, una superficie plana sobre la cual ustedes tienen también líneas ininteligibles. Cuando se ubican en cierto ángulo, ven surgir en el espejo cilíndrico la imagen de la que se trata —una anamorfosis muy bella de un cuadro de la crucifixión, imitación de un Rubens.

Este objeto no podría haber sido forjado, haber tenido un sentido necesario, sin toda una evolución previa. Toda la historia de la arquitectura, de la pintura, de su combinación, del impacto de dicha combinación existente está detrás suyo.

Para decirlo de manera abreviada, la arquitectura primitiva puede ser definida como algo organizado alrededor de un vacío. Esta es asimismo la impresión auténtica que nos brindan, por ejemplo, las formas de una catedral como la de san Marcos, y es el verdadero sentido de toda arquitectura. Luego, por razones económicas, se contentaron haciendo imágenes de esa arquitectura, aprendieron a hacer imágenes de la arquitectura sobre los muros de la arquitectura —y la pintura es, en primer término, algo que se organiza alrededor de un vacío. Como se trata de volver a encontrar el vacío sagrado de la arquitectura, con ese medio menos marcado en la pintura, se intenta hacer algo que se le parezca cada vez más, es decir, que se descubre la perspectiva.

El estadio siguiente es paradójico y muy divertido, y muestra cómo uno se estrangula a sí mismo con sus propios nudos.

A partir del momento en que se descubrió la perspectiva en la pintura se hizo una arquitectura que se somete a la perspectiva de la pintura. El arte de Palladio, por ejemplo, lo torna totalmente perceptible —vayan a ver el teatro de Palladio en Vicenza, pequeña obra de

arte en su género, en todo caso instructiva y ejemplar. La arquitectura neoclásica se somete a las leyes de la perspectiva, juega con ellas, las transforma en su propia regla, es decir, las coloca dentro de algo que fue hecho en la pintura para volver a encontrar el vacío de la arquitectura primitiva.

A partir de ese momento, se está encerrado en un nudo que parece escamotear cada vez más el sentido de ese vacío. Y creo que el retorno barroco a todos los juegos de la forma, a todos esos procedimientos, entre los que se cuenta la anamorfosis, es un esfuerzo para restaurar el verdadero sentido de la búsqueda artística —los artistas se sirven del descubrimiento de las propiedades de las líneas para hacer resurgir algo que esté allí donde uno no sabe ya qué hacer— hablando estrictamente, en ningún lado.

El cuadro de Rubens que surge en el lugar de la imagen ininteligible muestra bien de qué se trata —se trata, de manera analógica o anamórfica, de volver a indicar que buscamos en la ilusión algo en lo que la ilusión misma de algún modo se trasciende, se destruye, mostrando que sólo está allí en tanto que significante.

Esto vuelve a dar de manera eminente la primacía al dominio del lenguaje, en el que tenemos que vérnosla lisa y llanamente, en todos los casos, tan sólo con el significante. Esto le devuelve su primacía, en el orden de las artes, a la poesía. Por esto precisamente, para abordar los problemas de la relación del arte con la sublimación, partiré del amor cortés, es decir, de los textos que muestran bajo una forma especialmente ejemplar su lado convencional, en el sentido en que el lenguaje siempre participa del artificio respecto a cualquier cosa intuitiva, sustancial o vivida.

Este fenómeno es aun más llamativo en la medida en que lo vemos desarrollarse en una época en la que de todos modos, se hacía el amor con vigor, quiero decir que no se hacía de ello un misterio, que se hablaba de ello crudamente.

Lo más llamativo es la coexistencia de dos formas en lo concerniente a este tema. Aquí intervienen la Cosa y la No-Cosa. Ciertamente, si se atienen a ello, la cosa es al mismo tiempo la No-Cosa. A decir verdad, el no, justamente, no está individualizado sin duda de una manera significante. Esta, con toda exactitud, es la dificultad que nos propone al respecto la noción freudiana de *Todestrieb*, mientras que Freud nos dice al mismo tiempo que en el inconsciente no hay negación.

No hagamos con ello una filosofía. Los remitiré a la noción, que

temperé el otro día, de modo de no dar la impresión de que declinaba mis responsabilidades —cuando hablo de la Cosa, hablo efectivamente de algo. Pero, obviamente, hablo de ella de todos modos de manera operacional, por el lugar que ella ocupa en cierta etapa lógica de nuestro pensamiento y de nuestra conceptualización, por su función en aquello con lo que nos enfrentamos.

Anoche evoqué y denuncié la sustitución de toda la topología clásica de Freud por un término como el *ego*, lamentable en alguien tan profundamente nutrido del pensamiento psicoanalítico como Spitz.

Es de todos modos difícil reconocer en él la función esencial de la que partió la experiencia analítica, cual fue su choque y al mismo tiempo su eco y su cortejo. No olvidemos, en efecto, que Freud respondió de inmediato a través de la invención del término *das Es*. Esta primacía del *Es* está olvidada por completo actualmente.

En cierto modo, ese *Es* no está suficientemente acentuado en la manera en que se presenta en los textos de la segunda tópica. Para recordar el carácter primordial, primitivo de esta intuición en nuestra experiencia, llamo, este año a nivel de la ética, a cierta zona referencial, la Cosa.

SR. LAPLANCHE: —*Quisiera plantearle aún una pregunta acerca de la relación entre el principio del placer y el juego del significante.*

Esa relación reposa enteramente en el hecho de que el principio del placer se ejerce fundamentalmente en el orden de la carga, *Besetzung*, en sus *Bahnungen*, y que está facilitado por las *Vorstellungen*, y más aun —este término aparece muy precozmente, es decir antes del artículo sobre *Lo inconsciente* —por lo que llama las *Vorstellungsrepräsentanzen*. Cada vez que se suscita un estado de necesidad, el principio del placer tiende a provocar una nueva carga en su fondo— entre comillas, porque a este nivel metapsicológico no se trata de clínica—, una nueva carga alucinatoria de lo que fue anteriormente alucinación satisfactoria.

El nervio difuso del principio del placer consiste en esto. El principio del placer tiende a la nueva carga de la representación. La intervención del principio de realidad no puede, por ende, más que ser totalmente radical —nunca es una segunda etapa. Obviamente, ninguna adaptación a la realidad se hace si no es mediante un fenómeno de degustación, de muestreo, a través del cual el sujeto logra controlar, po-

dría decirse casi con la lengua, lo que hace que esté bien seguro de no soñar.

Esto es absolutamente constitutivo de la novedad del pensamiento freudiano y, por otra parte, nadie nunca lo desconoció. Es paradójico y provocador. Nadie antes que él había osado jamás articular de este modo el funcionamiento del aparato psíquico. Lo describe a partir de la experiencia de lo irreductible que vio surgir en el fondo de las sustituciones histéricas —lo primero que puede hacer el hombre desprovisto cuando está atormentado por la necesidad, es comenzar a alucinar su satisfacción y después no puede sino controlarla. Por suerte, hace al mismo tiempo más o menos los gestos necesarios para acercarse a la zona donde esa alucinación coincide con un real aproximativo.

Este es el punto de partida de miseria de toda la dialéctica de la experiencia, si se quiere respetar los textos fundamentales, que se articula en términos freudianos. Esto es lo que les dije al hablar de la relación del principio del placer con el significante.

Pues las *Vorstellungen* tienen ya desde su origen el carácter de una estructura significante.

3 DE FEBRERO DE 1960

XI

EL AMOR CORTES EN ANAMORFOSIS

Sobre la historia y sobre los fines del arte.
La sublimación del Padre.
A propósito de Bernfeld.
La vacuola y el inhumano partenaire.
La conducta del rodeo.

¿Por qué esta anamorfosis está aquí, sobre esta mesa? Está aquí para ilustrar mi pensamiento.

La última vez les hice una síntesis del sentido o del objetivo del arte, en la acepción común que damos actualmente a este término, las Bellas Artes. No sólo a mí me interesó esto en el psicoanálisis, ya aludí al artículo de Ella Sharpe sobre el tema de la sublimación, que toma su punto de partida en las paredes de la caverna de Altamira, primera caverna decorada descubierta. Quizá lo que describimos como ese lugar central, esa exterioridad íntima, esa extimidad, que es la Cosa, esclarecerá la pregunta que aun subsiste, el misterio incluso que representa para quienes se interesan en el arte prehistórico —a saber, precisamente su emplazamiento.

1

Asombra la elección de una cavidad subterránea. Un emplazamiento tal sólo ofrece obstáculos al enfoque que se supone necesario para la creación y la contemplación de las imágenes cautivantes que ornan las

paredes. Producir imágenes, ir a contemplarlas, no debían ser cosas muy fáciles en las condiciones de iluminación que se supone debían ser las de los primitivos. Y, sin embargo, en el momento inicial, las imágenes que nos parecen ser las primeras producciones del arte primitivo fueron situadas en las paredes de una caverna.

Podría llamárselas pruebas, en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del término. Pruebas sin duda para el artista, pues esas imágenes, como saben, se recubren unas a otras, cual si, en un lugar consagrado, para cada sujeto capaz de ofrecerse a ese ejercicio, fuesen la oportunidad de dibujar, de proyectar nuevamente lo que había que manifestar y asimismo de hacerlo encima de lo que había sido hecho precedentemente. Esto nos hace pensar en algo así como el nacimiento de cierta posibilidad creadora. Prueba igualmente en el sentido objetivo, pues estas imágenes no pueden dejar de impresionarnos como estando ligadas profundamente a la vez con la relación más estrecha con el mundo, quiero decir con la subsistencia misma de poblaciones que parecen estar compuestas esencialmente por cazadores, y también con ese algo que, en su subsistencia, se presenta con el carácter de un más allá de lo sagrado, que es justamente lo que intentamos fijar en su forma más general mediante el término de la Cosa. Es la subsistencia primera, diré desde el ángulo de la Cosa.

Hay aquí una línea, cuyo otro extremo se encuentra en el ejercicio que es esta anamorfosis, que nos es infinitamente más cercano, probablemente de inicios del siglo XVII. Les dije ya el interés que adquirieron en esa época los ejercicios de este género para el pensamiento constructivo de los artistas. Intenté hacerles comprender muy brevemente cómo se puede dibujar su génesis.

Así como el ejercicio sobre la pared consiste en fijar al habitante invisible de la cavidad, vemos como éste se encadena con el templo, en tanto que organización alrededor de ese vacío que designa, justamente, el lugar de la Cosa, y llega hasta la figuración del vacío en las paredes de ese vacío mismo, en la medida en que la pintura aprende progresivamente a dominar ese vacío, a delimitarlo tan de cerca que se consagra a fijarlo bajo la forma de la ilusión del espacio. Podemos organizar la historia de la pintura en torno al progresivo dominio de la ilusión del espacio.

Voy rápido, y sólo les doy esta evaluación rápida para que la cotejen con lo que puedan leer luego acerca de este tema.

Antes de la instauración sistemática de las leyes geométricas de la

perspectiva, formuladas a fines del siglo XV e inicios del siglo XVI, la pintura mostró una especie de etapa en la que los artificios permiten estructurar ese espacio. Por ejemplo, la doble moldura que se veía en el siglo VI y en el siglo VII en las paredes de Santa María Mayor es un modo de tratar ciertas estereognosias. Pero dejémoslo aquí —lo importante es que en un momento se llegó a su ilusión. En torno a esto queda un punto sensible, un punto de lesión, un punto doloroso, un punto de retorsión de toda la historia en tanto que historia del arte y en tanto nosotros estamos implicados en ella —es la ilusión de que el espacio es algo diferente de la creación del vacío. La aparición de las anamorfosis a fines del siglo XVI, principios del XVII, lo representa.

Les hablé la vez pasada de un convento de jesuitas, fue un lapsus —verifiqué en la excelente obra de Baltrusaïtis sobre la anamorfosis que se trata de un convento de franciscanos, tanto en Roma como en París. No sé por qué, también proyecté al Louvre *Los embajadores* de Holbein, que está en la National Gallery. Leerán en dicho libro un estudio refinado sobre ese cuadro y sobre ese cráneo que se ve surgir cuando, luego de haber pasado ante el cuadro, se sale de la pieza por una puerta hecha con el fin de verlo en su verdad siniestra, en el momento en que uno se da vuelta por última vez.

Digo entonces que el interés por la anamorfosis es descripto como el punto de vuelco en el que el artista invierte completamente la utilización de esta ilusión del espacio y se esfuerza por hacerla entrar en el objetivo primitivo, a saber, hacer de la misma como tal el soporte de esa realidad en tanto que oculta —en la medida en que, de cierto modo, se trata siempre en una obra de arte de cercar la Cosa.

Esto nos permite examinar con más detalle esa pregunta irresuelta acerca de los fines del arte —¿el fin del arte es o no imitar? ¿El arte imita lo que representa? Cuando se comienza planteando la pregunta de este modo uno ya queda capturado en la nasa y no existe ningún medio para no permanecer en la *impasse* en que estamos entre el arte figurativo y el arte llamado abstracto.

No podemos dejar de sentir la aberración que se formula en la posición implacable del filósofo —Platón hace caer el arte en el grado último de las obras humanas porque, para él, todo lo que existe sólo existe en su relación con la idea, que es real. Lo que existe es ya una imitación de un más-que-real, de un suprarreal. Si el arte imita, es una sombra de una sombra, una imitación de una imitación. Ven ustedes entonces cuál es la vanidad de la obra de arte, de la obra del pincel.

Para nada hay que entrar en la nasa. Ciertamente, las obras de arte imitan los objetos que ellas representan. Dando la imitación del objeto hacen del objeto otra cosa. De este modo sólo fingen imitar. El objeto está instaurado en cierta relación con la Cosa destinada a la vez a delimitarla, presentificarla y a ausentificarla.

Todo el mundo lo sabe. En el momento en que la pintura gira una vez más sobre sí misma, en el momento en que Cézanne hace manzanas, es muy evidente que haciendo manzanas hace algo totalmente diferente de imitar manzanas —aun cuando su última manera de imitarlas, que es la más cautivante, sea la que está más orientada hacia una técnica de presentificación del objeto. Pero, cuanto más presentificado está el objeto en tanto que imitado, más nos abre esa dimensión en la cual la ilusión se quiebra y apunta a otra cosa. Todos saben que hay un misterio en el modo que tiene Cézanne de hacer manzanas, pues la relación con lo real tal como se renueva entonces en el arte hace surgir al objeto de un modo que es lustral, que constituye una renovación de su dignidad, a través de la cual, si me permiten la expresión, son *datadas* de una manera nueva esas inserciones imaginarias. Pues, tal como se lo ha señalado, éstas no pueden ser desprendidas de los esfuerzos de los artistas anteriores para realizar, ellos también, el fin del arte.

Evidentemente, la noción de historicidad sólo podría ser empleada aquí con la más extrema prudencia. El término historia del arte es sumamente capcioso. Cada emergencia de este modo de operar consiste siempre en la inversión de la operación ilusoria, para volver hacia el fin primero, que es el de proyectar una realidad que en modo alguno es la del objeto representado. En la historia del arte, en cambio, por la necesidad que la sostiene, sólo hay subestructura. La relación del artista con la época en que se manifiesta es siempre contradictoria. El arte intenta operar nuevamente su milagro siempre a contracorriente, contra las normas reinantes, normas políticas por ejemplo, esquemas de pensamiento inclusive.

La anamorfosis que tienen ante ustedes nos enfrenta con un juego que puede parecerles bastante vano si se piensa en los refinamientos operatorios que requiere este pequeño éxito técnico. ¿Cómo no sentirse conmovido, emocionado empero, ante ese algo en el que la imagen adquiere una forma ascendente y descendente? ¿Ante esta suerte de jeringa que, si me diese rienda suelta, me parecería una suerte de aparato para sacar sangre, una muestra de sangre del Grial? —recuerden por favor que la sangre del Grial es, precisamente, lo que falta en el Grial.

Sólo tomen el uso metafórico de lo que desarrollé en el punto en que estamos de nuestra exposición. Sólo lo hice en la medida en que quiero exponerles hoy esa forma de sublimación que se creó en un momento de la historia de la poesía y que nos interesa de manera ejemplar en relación a lo que el pensamiento freudiano volvió a colocar en el centro de nuestro interés en la economía del psiquismo, a saber el Eros y el erotismo.

Sólo se los indico en el punto de partida —podrían ustedes casi estructurar alrededor de esta anamorfosis todo lo que les dibujo a propósito de la ética del psicoanálisis, y que reposa por completo en la referencia interdicta que Freud encontró en el punto terminal de lo que se puede llamar en él el mito edípico.

2

Es llamativo que la experiencia de lo que sucede en el neurótico repercutiese en Freud a nivel del plano de una creación poética del arte, el drama de Edipo, en tanto que éste es algo fechado en la historia cultural. Verán, cuando tomemos *Moisés y el monoteísmo* y cuando nos acerquemos a ese *El malestar en la cultura* que les solicité leyeran durante este intervalo —que no hay distancia en Freud respecto de los datos de la experiencia judeo-griega, quiero decir los que caracterizan nuestra cultura en su vivencia más moderna.

Es igualmente llamativo que Freud no haya podido dejar de conducir su meditación sobre los orígenes de la moral hasta el examen de la acción de Moisés. Cuando lean esa obra sorprendente que es *Moisés y el monoteísmo* verán que Freud no puede impedir mostrar la duplicidad de su referencia, de lo que les mostré a lo largo de todos estos años como la referencia esencial, a saber, el Nombre-del-Padre en su función significante.

Formalmente, hace intervenir como una sublimación el recurso estructurante a la potencia paterna. Subraya, en el mismo texto cuyo horizonte está dado por el trauma primordial del asesinato del padre, y sin preocuparse por las contradicciones, que esta sublimación surgió en una fecha histórica, sobre el telón de fondo de la aprehensión visible, sensible, de que es la madre la que engendra. Hay, nos dice, un verdadero progreso en la espiritualidad al afirmar la función del padre, a saber, de aquel del que nunca se está seguro. Este reconocimiento impli-

ca toda una elaboración mental. Introducir como primordial la función del padre representa una sublimación. Pero, se pregunta Freud, ¿cómo concebir ese salto, ese progreso, pues para introducirlo es necesario que algo ya se manifieste instituyendo desde afuera su autoridad y su realidad?

El mismo subraya la *impasse* que constituye el hecho de que allí haya sublimación, pero sólo podemos motivar históricamente dicha sublimación por el mito al que es equivalente. En ese momento, la función del mito se vuelve totalmente patente. A decir verdad, ese mito no es más que lo que se inscribe en la realidad espiritual más sensible de nuestro tiempo, a saber la muerte de Dios. Es en función de la muerte de Dios que el asesinato del padre, que la representa del modo más directo, es introducido por Freud como un mito moderno.

Es un mito que tiene todas las propiedades del mito, es decir que, al igual que cualquier otro mito, no explica nada. El mito es siempre, como se los mostré apoyándome en Lévi-Strauss, y sobre todo lo que nutrió su propia formulación, una organización significante, un esbozo si quieren, que se articula para sostener las antinomias de ciertas relaciones psíquicas —en un nivel que no es simplemente el de temperar una angustia individual, y que tampoco se agota en ninguna construcción que suponga la colectividad, sino que adquiere su dimensión completa.

Suponemos que hay allí individuo y también colectividad, pero en el nivel del que se trata una oposición tal entre ambos no existe. Pues se trata del sujeto en tanto que tiene que padecer del significante. En esta pasión del significante surge el punto crítico, siendo la angustia en esta oportunidad sólo un afecto que desempeña el papel de señal ocasional.

Freud aportó a la cuestión de la fuente de la moral esa inapreciable connotación que llamó *El malestar en la cultura;* en otros términos, ese desarreglo por el cual cierta función psíquica, el superyó, parece encontrar en ella misma su propio agravamiento, por una suerte de ruptura de los frenos que aseguraban su justa incidencia. Falta aún, en el interior de este desarreglo saber cómo, en el fondo de la vida psíquica, las tendencias pueden encontrar su justa sublimación.

Pero en primer término, ¿cuál es esa posibilidad llamada sublimación? No puedo, en el tiempo del que disponemos, pasearlos a través de las dificultades casi insensatas a las que se encontraron confrontados los autores cada vez que intentaron dar un sentido al término de sublimación. Quisiera de todos modos, que alguno de ustedes vaya a la Biblioteca Nacional, a fin de conocer el artículo de Bernfeld, en el tomo

VIII de *Imago*, que se llama *Bemerkungen über Sublimierung*, y nos haga aquí su resumen.

Bernfeld era una mente particularmente firme de la segunda generación y, a fin de cuentas, las debilidades de su articulación en lo concerniente a la sublimación son adecuadas para esclarecernos. Se encuentra muy incomodado, en primer término, por la referencia que da Freud a las operaciones de la sublimación como siendo siempre ética, cultural, socialmente valoradas. Este criterio externo al psiquismo nos coloca con toda seguridad en una posición embarazosa y merece ciertamente, por su carácter extrapsicológico, ser destacado y criticado. Veremos, sin embargo, que dicho carácter no es una dificultad tan grande como parece serlo en un primer abordaje.

Por otro lado, la contradicción entre el lado *Zielablenkung* de la *Strebung*, de la tendencia, del *Trieb*, y el hecho de que esto suceda en un dominio que es el de la libido objetal, le plantea a Bernfeld toda suerte de problemas, que él resuelve con esa torpeza extrema que caracteriza todo lo que se ha dicho en el análisis sobre la sublimación.

Según él, en el punto en que se halla, 1923-1924 más o menos, debemos definir la sublimación a partir de la parte de la tendencia que puede ser utilizada para los fines del yo, de los *Ichziele*. Da ejemplos cuya ingenuidad deslumbra. Toma un pequeño Robert Walter quien, como muchos niños, se entrega a ejercicios poéticos ya antes de la aparición de su pubertad. ¿Y qué nos dice sobre este sujeto? Que ser poeta es en él un *Ichziel*. Todo lo que sigue será juzgado en relación a esta elección fijada tan precozmente, a saber, el modo en el que, en el momento de su pubertad, la conmoción clínicamente perceptible, aunque bastante confusa en el caso, de su economía libidinal, se verá integrada poco a poco en ese *Ichziel*. En particular, su actividad de pequeño poeta y sus fantasmas, que inicialmente permanecían muy separados, se coordinarán progresivamente.

Bernfeld supone pues el carácter primordial, primitivo, de la meta de devenir un poeta que se dio este niño. Vuelve a encontrarse esta argumentación en los otros ejemplos que nos da, igualmente instructivos —algunos conciernen la función de las *Verneinungen*, de las negaciones que se producen espontáneamente en grupos de niños—se interesó mucho, en efecto, en esta cuestión en la publicación sobre los problemas de la juventud cuya responsabilidad tenia en ese entonces.

Lo importante es lo siguiente, que volvemos a encontrar en todo lo que fue formulado, por Freud incluso, sobre el tema. Freud hace notar

que el artista, luego de haber operado en el plano de la sublimación, es beneficiario de su operación en la medida en que la misma es luego reconocida, cosechando precisamente en forma de gloria, honor, incluso dinero, las satisfacciones fantasmáticas que estaban en el principio de la tendencia, la cual de este modo es satisfecha por la vía de la sublimación.

Todo esto es cierto aunque poco satisfactorio, salvo que consideremos como ya establecida afuera una función del poeta. Que un niño pequeño pueda tomar como meta de su yo devenir poeta, puede parecer obvio, particularmente en aquellos a los que Bernfeld llama hombres eminentes. Es cierto que de inmediato se apresura a decir en un paréntesis que, al usar el término de *hervorragender Mensch,* hombre eminente, quiere despojarlo lo más posible de toda su connotación de valor, que es realmente lo más extraño que pueda decirse a partir del momento en que se habla de eminencia. Para decirlo todo, la dimensión de la personalidad eminente es ineliminable. Vemos asimismo que Freud no la elimina en *Moisés y el monoteísmo,* sino que la sitúa en un primer plano.

Lo que debe ser justificado no son tan sólo los beneficios secundarios que los individuos pueden obtener de sus producciones, sino la posibilidad original de una función como la función poética en un consenso social en estado de estructura.

Pues bien, vemos nacer un tal consenso en cierta época histórica, en torno de un ideal que es el del amor cortés. Para cierto círculo, por más limitado que lo supongamos, ese ideal fue el principio de una moral, de toda una serie de comportamientos, de lealtades, de medidas, de servicios, de ejemplaridad de la conducta. Y si esto nos interesa del modo más directo es porque ¿cuál era su eje? Una erótica.

3

Aquello de lo que se trata surgió muy probablemente a mitad o incluso al inicio del siglo XI, para prolongarse a lo largo del siglo XII, inclusive en Alemania, hasta el inicio del siglo XIII. Se trata del amor cortés y de sus poetas, cantores, calificados de trovadores en el Mediodía, de troveros en Francia del Norte, de *Minnesänger* en el área germánica; Inglaterra y algunos dominios españoles sólo fueron alcanzados secundariamente. Estos juegos, ligados a un oficio poético muy

preciso, surgen en esa época, para eclipsarse luego, hasta tal punto que la posteridad conservó un recuerdo más o menos borroso del mismo.

En un momento máximo, que cubre aproximadamente desde el inicio del siglo XI hasta el primer tercio del siglo XIII, se vio desempeñar un papel a la técnica muy especial de los poetas del amor cortés, un papel cuyo alcance, en el punto en que estamos actualmente, no podemos medir en absoluto, que afectó ciertamente de la manera más sensible, en el sentido del amor cortés, a círculos cortesanos, a círculos nobles, que ocupaban una posición elevada en la sociedad.

Se llegó a plantear incluso la pregunta acerca de la verdadera existencia de las cortes de amor. Lo que Michel de Nostre-Dame, en otras palabras, Nostradamus, en el siglo XVI, nos representa del modo en que se ejercía la jurisdicción de las Damas, cuyos nombres resplandecientes dotados de consonancia languedociana nos dice, no puede dejar de hacernos sentir un escalofrío de extrañeza. Este fue reproducido fielmente por Stendhal en su libro *Del amor*, libro admirable en la materia, y muy próximo al interés romántico relacionado con los resurgimientos de esta poesía cortés, a la que se denominaba entonces provenzal, aunque fuese mucho más tolosiana, incluso limosina.

La existencia y el funcionamiento de estas jurisdicciones de casuística amorosa que evoca Michel de Nostre-Dame, son discutibles y discutidas. Sin embargo, nos quedan textos, en particular la obra de André le Chapelain, encontrada y publicada en 1917 por Rénouart. El título abreviado es muy sencillamente *De arte amandi*, plenamente homónimo, por ende, con el tratado de Ovidio, que no cesó de ser transmitido por los clérigos.

Este manuscrito del siglo XIV extraído por Rénouart de la Biblioteca Nacional nos brinda el texto de los juicios efectivamente pronunciados por Damas perfectamente ubicables históricamente, principalmente Leonor de Aquitania, que fue sucesivamente—y este *sucesivamente* entraña una gran participación personal en el drama que aconteció luego—la esposa de Luis VII el Joven y de Enrique Plantagenet, al que esposó cuando era duque de Normandía y que devino luego rey de Inglaterra, con todas las reivindicaciones sobre dominios del campo francés que esto implicó; su hija, quien se casó con cierto Enrique I, conde de Champagne; y también otras que pueden ser ubicadas históricamente. Todas ellas son mencionadas en ese manuscrito como habiendo participado en jurisdicciones de casuística amorosa; las mismas suponen puntos de referencia perfectamente tipificados, en modo alguno

aproximativos, dotados de la connotación de ideales a ser buscados, algunos de los cuales quisiera darles aquí.

Podemos tomarlos indiferentemente del dominio meridional o bien del germánico, haciendo la salvedad del significante, que en un caso es la lengua de oc, en el otro la lengua germánica, pues esta poesía se desarrolla en lengua vulgar. Con la salvedad del significante, los términos se recortan, se vuelven a encontrar —se trata de un mismo sistema. Este se organiza en torno a temas diversos, entre los cuales el primero es el duelo, e incluso un duelo llevado hasta la muerte.

El punto de partida del amor cortés es el ser una escolástica del amor desgraciado, como lo expresó uno de aquellos que en Alemania, al inicio del siglo XIX, evidenció sus características. Ciertos términos definen el registro en el que son obtenidos los favores de la Dama, los que representan las normas que reglan el intercambio de los *partenaires* de este rito singular —de recompensa, clemencia, gracia— *Gnade*— felicidad. Para representarse esta organización extremadamente refinada y compleja, piensen, aunque se presenta en forma mucho más borrosa, en la *Carte du tendre* *; pues también las preciosas en otro momento de la historia situaron nuevamente en un primer plano cierto arte social de la conversación.

En el amor cortés, las cosas son tanto más sorprendentes en la medida en que surgen en una época cuyas coordenadas históricas muestran que nada en ella respondería a lo que podría denominarse una promoción, una liberación de la mujer. Me basta con evocar, para dar una idea de las cosas, la historia, sucedida en pleno período de florecimiento del amor cortés, de la condesa de Comminges, hija de cierto Guillermo de Montpellier.

Cierto Pedro de Aragón —rey de Aragón, mas lleno de ambiciones de instalarse al norte de los Pirineos, pese al obstáculo que fue para él en esa época el primer brote histórico del Norte contra el Mediodía, a saber, la cruzada de los albigenses y la victoria de Simón de Montfort sobre los condes de Toulouse —debido a que esta mujer resulta ser la heredera natural del condado de Montpellier a la muerte de su padre— quiso, por esa única razón, tenerla. Esta persona estaba casada y parecía por naturaleza ser poco proclive a implicarse en intrigas sórdidas. Era una personalidad extremadamente reservada, incluso

* *Carte du tendre*: literalmente significa "Mapa de lo tierno", figura literaria del círculo de las preciosas en el siglo XVII. [T.]

cercana a la santidad, en el sentido religioso del término, puesto que terminará, en efecto, en Roma, y con olor a santidad. Las combinaciones políticas, la presión del señor Pedro de Aragón, la constriñen a dejar a su marido. Una intervención papal obliga a este último a retomarla, pero una vez muerto su padre todo ocurre de acuerdo con la voluntad del señor más poderoso: es repudiada por su marido, quien ha hecho y visto muchas otras; y esposa al susodicho Pedro de Aragón, cuya única conducta hacia ella consiste en maltratarla, hasta el punto de que ella se fuga y, de este modo, termina su vida en Roma bajo la protección del papa, que en ciertas ocasiones funcionaba como el único protector de la inocencia perseguida.

El estilo de esta historia les muestra simplemente cuál es la posición efectiva de la mujer en una sociedad feudal. Es, hablando estrictamente, lo que indican las estructuras elementales del parentesco —tan sólo un correlato de las funciones de intercambio social, el soporte de cierta cantidad de bienes y de signos de poder. Está identificada esencialmente con una función social que no deja ningún lugar a su persona y a su propia libertad —exceptuando su referencia al derecho religioso.

En este contexto comienza a ejercerse la muy curiosa función del poeta del amor cortés. Es importante que se representen cuál es su situación social, cuya naturaleza es adecuada para arrojar una lucecita sobre la idea fundamental, el grafismo que la ideología freudiana puede dar de una moda en la que el artista, en cierto modo, retarda la función.

Freud nos dice que se trata de satisfacciones de la potencia. Por esta razón, es aun más llamativo el ver surgir en el conjunto por ejemplo de los *Minnesänger*— hay 126 en la recopilación llamada *Manuscrito de los manes* que se encontraba al inicio del siglo XIX en la Biblioteca Nacional de París, y al cual Enrique Heine fue a rendir su homenaje, considerándolo como el origen mismo de la poesía germánica; no obstante, desde 1888, este manuscrito fue restituido a los alemanes, encontrándose actualmente en Heidelberg, mediante no sé qué negociación, cabalmente justificada— numerosos poetas que gozan de situaciones que no son inferiores a la de emperador, rey o incluso príncipe.

El primero de los trovadores es un tal Guillermo de Poitiers, séptimo conde de Poitiers, noveno duque de Aquitania, quien parece haber sido antes de consagrarse a sus actividades poéticas inaugurales en la poesía cortés, un bandido bastante temible, en el estilo en que todo gran señor que se respetase, mi Dios, podría serlo en esa época. En múltiples circunstancias históricas que salteo, lo vemos comportarse de acuerdo

con las normas de la extorsión más inicua. Eran éstos pues los servicios que se podían esperar de él. Luego, a partir de determinado momento, se vuelve poeta de este amor singular.

Los remito de inmediato a la lectura de las obras especializadas que implican un análisis temático, del verdadero ritual de amor que allí está en juego —la cuestión es saber cómo podemos situarlo, nosotros, los analistas.

Les indico al pasar un libro algo deprimente debido a una manera de resolver las dificultades eludiéndolas bastante bonitamente, pero pleno de recursos y citas, *La alegría del amor*, del llamado Pierre Perdu, publicado por Plon. En otro registro, conviene leer, debido a que se refiere más que al amor cortés a su filiación histórica, la recopilación muy linda que Benjamín Perret, sin nunca llegar a articular bien lo que está en juego, llamó *La antología del amor sublime;* un libro publicado por Hachette, de René Nelli, al que sólo podría reprocharle cierto moralismo filogenético, *El amor y los mitos del corazón*, les brindará muchos hechos y, para terminar, el libro de Henry Corbin, *La imaginación creativa*, editado por Flammarion, llega mucho más allá del dominio limitado que hoy nos ocupa.

No me explayo sobre los temas totalmente identificables de esta poesía por falta de tiempo y porque los volveremos a encontrar en los ejemplos en los que les mostraré lo que podría llamar su origen convencional. Al respecto, todos los historiadores son unívocos: el amor cortés era en suma un ejercicio poético, un modo de jugar con cierto número de temas convencionales, idealizantes, que no podían tener ningún equivalente real concreto. Sin embargo, esos ideales, en cuyo primer plano se encuentra el de la Dama, vuelven a encontrarse en épocas posteriores, incluso en la nuestra. Sus incidencias en la organización sentimental del hombre contemporáneo son totalmente concretas y perpetúan en él su huella.

En efecto, es una huella, es decir, algo que tiene su origen en cierto uso sistemático y deliberado del significante como tal.

Se han hecho muchos esfuerzos para mostrar el parentesco de este aparato, de la organización de las formas del amor cortés, con no se sabe muy bien qué intuición de fuente religiosa, mística por ejemplo, que se situaría en algún lado en ese centro que es la mira, en esa Cosa que es exaltada allí en el sentido del amor cortés. Todos estos esfuerzos, como lo prueba la experiencia, estaban condenados al fracaso.

A nivel de la economía de la referencia del sujeto al objeto de amor,

existen ciertos parentescos entre el amor cortés y ciertas místicas extranjeras, la hindú, incluso la tibetana. Todos saben que Denis de Rougemont le da gran importancia, y por eso les aconsejo leer el libro de Henry Corbin. No obstante, hay grandes dificultades, incluso imposibilidades críticas, aunque más no fuese por razones de fecha. Por ejemplo, lo que surge en ciertos poetas musulmanes de la península Ibérica es posterior a la poesía de Guillermo de Poitiers.

Lo que nos interesa desde el punto de vista de la estructura es que una actividad de creación poética haya podido ejercer una influencia determinante —secundariamente, en sus consecuencias históricas— en las costumbres, en un momento en que las claves del asunto fueron olvidadas. Pero sólo podemos juzgar la función de esta creación sublimada en los puntos de referencia de la estructura.

El objeto, señaladamente aquí el objeto femenino, se introduce por la muy singular puerta de la privación, de la inaccesibilidad. Cualquiera sea la posición social de quien funciona en este registro —algunos son a veces servidores, *sirvens*, en el lugar de su nacimiento— Bernard de Ventadour, por ejemplo, era el hijo de un sirviente en el castillo de Ventadour, quien era él también trovador —la inaccesibilidad del objeto es planteada allí al principio.

No hay posibilidad de cantar a la Dama, en su posición poética, sin el presupuesto de una barrera que la rodea y la aísla.

Por otra parte, ese objeto, la *Domnei* como se lo llama, que es invocado a menudo empero con el término masculinizado —*Mi Dom*, es decir mi señor— esa Dama entonces se presenta con caracteres despersonalizados hasta el punto que muchos autores observaron que todos parecían dirigirse a la misma persona.

El hecho de que en ocasiones su cuerpo sea descrito como *g'ra delgat e gen*, vale decir que exteriormente las redondeces formaban parte del *sex-appeal* de la época —*e gen* quiere decir graciosa—, no debe engañarlos, pues siempre se la llama así. En este campo poético, el objeto femenino está vaciado de toda sustancia real. Es esto lo que a continuación le hace tan fácil a determinado poeta metafísico, a un Dante por ejemplo, tomar a una persona que se sabe que existió sin duda —a saber, la pequeña Beatriz a la que había enamorado cuando ella tenía nueve años, que permaneció en el centro de su canción desde *La vita nuova* hasta *La divina comedia*— y hacerla equivaler a la filosofía, incluso en último término a la ciencia sagrada, lanzándole su llamado en términos tanto más cercanos a lo sensual cuanto más cercana a la alegoría

está la susodicha persona. Nunca se habla tanto en términos de amor muy crudos, como cuando la persona es transformada en una función simbólica.

Vemos funcionar aquí en estado puro el mecanismo del lugar que ocupa la mira de la tendencia en la sublimación, a saber, lo que demanda el hombre, lo que sólo puede demandar, es ser privado de algo real. A ese lugar, uno de ustedes, hablando de lo que intento mostrarles en *das Ding*, lo llamaba, de un modo que me resulta bastante bonito, la vacuola.

No repudio esa expresión, aun cuando su encanto resida en el hecho de que es una referencia casi histológica. Se trata, en efecto, de algo de ese orden, si nos dejamos llevar por ese ensueño, de lo más escabroso, propio de ciertas especulaciones contemporáneas, que nos hablan a propósito de lo que se transmite de comunicación —determinada función pseudopódica— dentro de una estructura orgánica. Obviamente, no hay allí comunicación como tal. No obstante, si en un organismo monocelular esta comunicación se organizase esquemáticamente alrededor de la vacuola, apuntando a la función de la vacuola como tal, podríamos tener efectivamente esquematizado, en la representación, lo que está en juego.

En efecto, ¿dónde es creada verdaderametne la vacuola para nosotros? En el centro del sistema de los significantes, en la medida en que esa demanda última de ser privado de algo real está ligada esencialmente a la simbolización primitiva que cabe enteramente en la significación del don de amor.

Al respecto, no pudo dejar de afectarme al pasar el hecho de que en la terminología del amor cortés el término de *domnei* sea empleado. El verbo correspondiente es *domnoyer* que significa algo así como *acariciar, retozar. Domnei*, pese a la especie de eco significante que tiene con don, nada tiene que ver con dicha palabra —apunta hacia la misma cosa que la *Domna*, la Dama, a saber, aquella que en esta oportunidad domina.

Esto tiene su lado divertido y quizá habría que explorar históricamente la cantidad de metáforas existentes alrededor del término *dar* en el amor cortés. ¿En la relación entre los *partenaires*, *donner* (dar), puede ser ubicado como yendo de manera prevalente en una u otra dirección? Quizá su único origen sea la contaminación significante producida entre el término *domnei* y el uso de la palabra *domnoyer*.

La creación de la poesía cortés tiende a hacer lo siguiente: a situar

en el lugar de la Cosa, y en esta época cuyas coordenadas históricas nos muestran cierta discordancia entre las condiciones particularmente severas de la realidad y ciertas exigencias del fondo, cierto malestar en la cultura. La creación de la poesía consiste en plantear, según el modo de sublimación propio del arte, un objeto al que designaría como enloquecedor, un *partenaire* inhumano.

Nunca la Dama es calificada por sus virtudes reales y concretas, por su sabiduría, su prudencia o ni siquiera su pertinencia. Si es calificada de sabia, sólo lo es en la medida en que participa en una sabiduría inmaterial, en tanto que, más que ejercer sus funciones, las representa. En cambio, en las exigencias de la prueba que impone a su sirviente es lo más arbitraria posible.

La Dama es esencialmente lo que se llamó más tarde, en el momento de los ecos infantiles de esta ideología, *cruel —y semejante a las tigresas de Ircania*. Pero, encontrarán expresado lo extremo de ese arbitrario, mejor que en cualquier otro lugar, en los autores de la época, Chrétien de Troyes por ejemplo.

4

Después de haber subrayado el artificio de la construcción cortés y antes de mostrarles hasta qué punto estos artificios han sido duraderos, complicando inclusive las relaciones entre el hombre y la función de la mujer, quisiera aún decirles que lo que está aquí delante nuestro, nuestra anamorfosis, nos permitirá precisar lo que permanece algo impreciso desde esta perspectiva, a saber, la función narcisista.

Saben que la función del espejo, que creí tener que introducir como ejemplar de la estructura imaginaria, se afirma en la relación narcisista. Ciertamente, se ha resaltado el aspecto de exaltación ideal a que la ideología del amor cortés apunta expresamente, es decir, su carácter fundamentalmente narcisista. Pues bien, la pequeña imagen que esta anamorfosis nos representa está allí para hacernos ver de qué función del espejo se trata. Es un espejo más allá del cual el ideal del sujeto se proyecta sólo por accidente. El espejo, dado el caso, puede implicar los mecanismos del narcisismo y, principalmente, la disminución destructiva, agresiva, que luego volveremos a encontrar. Pero cumple otro papel —un papel de límite.

Es lo que no se puede franquear. Y la organización de la inaccesibili-

dad del objeto es realmente la única en la que participa. Sin embargo, no es el único que participa en ella.

Existe toda una serie de estos motivos, los cuales constituyen los presupuestos, los datos orgánicos, del amor cortés. El siguiente, por ejemplo: el objeto no sólo es inaccesible, está separado de quien languidece buscando alcanzarlo por toda suerte de potencias maléficas que el bonito idioma provenzal llama, entre otras denominaciones, *lauzengiers*. Se trata de los celosos, pero también de los maledicentes.

El secreto es otro tema esencial. Entraña cierto número de equívocos, entre ellos el hecho de que el objeto nunca es dado sin un cierto intermediario al que se llama el *Senhal*. Vuelve a encontrarse esto en la poesía árabe, sobre los mismos temas, donde este mismo rito curioso impacta siempre a los observadores pues sus formas son a veces extraordinariamente significativas. En particular, ese extraordinario Guillermo de Poitiers, en cierto momento de sus poemas, llama al objeto de sus suspiros con el término de *Bon Vezi*, que quiere decir Buen Vecino. Frente a esto los historiadores se perdieron en conjeturas y encontraron en este término ni más ni menos que la designación de una Dama, que se sabe, desempeñó un gran papel en su historia, una mujer galante, según parece, cuyos territorios estaban cerca de los de Guillermo.

Para nosotros, mucho más importante que la referencia a la vecina —que sería en esta ocasión la dama que galanteó Guillermo de Poitiers— es la relación de esta expresión con la que Freud emplea a propósito de los fundamentos primeros de la Cosa, de su génesis psicológica, el *Nebenmensch*, designando así el lugar mismo que ocupará, en el desarrollo propiamente cristiano, la apoteosis del prójimo.

En suma, quise que hoy sintiesen que es una organización artificial, artificiosa, del significante la que fija en un momento las direcciones de cierto ascetismo y qué sentido es necesario darle a la conducta del rodeo en la economía psíquica.

El rodeo, en el psiquismo, no está hecho siempre únicamente para reglar el paso que reúne lo que se organiza en el dominio del principio del placer con lo que se propone como estructura de la realidad. También hay rodeos y obstáculos que se organizan para hacer aparecer como tal el dominio de la vacuola. Se trata de proyectar como tal cierta transgresión del deseo.

Aquí entra en juego la función ética del erotismo. El freudismo, en suma no es más que la perpetua alusión a la fecundidad del erotismo en la ética, pero no la formula como tal. Las técnicas en juego en el amor

cortés —son lo bastante precisas como para permitirnos entrever lo que, dado el caso, podría ocurrir de hecho en lo que respecta al orden sexual en sentido estricto, en la inspiración de este erotismo— son técnicas de la circunspección, de la suspensión, del *amor interruptus*. Las etapas que el amor cortés propone antes de lo que es llamado misteriosamente —a fin de cuentas, no sabemos qué era el *don de merced*— se articulan aproximadamente con lo que Freud articula en sus *Tres ensayos* como siendo del orden de los placeres preliminares.

Ahora bien, la paradoja de lo que se puede denominar, desde la perspectiva del principio del placer, el efecto del *Vorlust*, de los placeres preliminares, es que justamente subsisten en oposición a la dirección del principio del placer. En la medida en que se sostiene el placer de desear, es decir, en todo su rigor, el placer de experimentar un displacer, puede hablarse de la valorización sexual de los estados preliminares del acto de amor.

Nunca podemos saber si ese acto, si esa fusión, consiste en una unión mística, en un reconocimiento distante del Otro o en alguna otra cosa. En muchos casos, parece que es una función como la del saludo salvador, la de la salutación es para el enamorado del amor cortés el don supremo —el signo del Otro como tal y nada más. Esto fue objeto de especulaciones bastante osadas que identificaron ese saludo con el que reglaba, en el *consolamentum*, las relaciones de los grados más altos de la iniciación cátara. Antes de llegar ésta a dicho término, las etapas están cuidadosamente distinguidas y articuladas en la técnica erótica —pasan por el beber, el hablar, el tocar; éste es identificable, por un lado, con lo que se llama los servicios y con el beso, el *osculum*, última etapa que precede a la de la reunión de *merced*.

Todo esto se nos libra con un carácter tan eminentemente enigmático que, para aclararlo, se llegó a compararlo con la erótica hindú o tibetana, la cual parece haber estado codificada del modo más preciso, constituyendo un ascetismo de disciplina del placer, en la que una suerte de sustancia vivida puede surgir para el sujeto. Sólo por extrapolación se supone que algo que se le parece fuese practicado efectivamente por los trovadores. Personalmente, no lo creo. Y sin llegar a suponer una identidad entre prácticas tomadas de áreas culturales distintas, creo que la influencia de dicha poesía fue decisiva para nosotros.

Luego del fracaso evidente de los diferentes trabajos consagrados a buscar cualquier génesis debida a influencias de este modo particular

de la instauración idealizante del objeto femenino en nuestra cultura lo más llamativo para nosotros es, sin duda, que algunos de los textos más ascéticos y paradójicos utilizados en el registro del amor cortés están tomados de *El arte de amar* de Ovidio.

Ovidio escribió, en versos centelleantes, un pequeño tratado para libertinos, donde se puede apreciar en qué lugares de Roma están las pollitas más bonitas, desarrollando este tema en tres cantos, que terminan con la evocación directa de lo que sólo puede llamarse una garzonería. En medio de todo esto, se encuentran fórmulas tales como *Arte regendus Amor*, el amor debe ser regido por el arte. Y resulta que, al cabo de una decena de siglos, con la ayuda de esas mágicas palabras, un grupo de poetas se dedica a convertir esto, a la letra, en una verdadera operación de encantamiento artístico.

También se lee en Ovidio *Militiae species amor est*, el amor es una especie de servicio militar —lo cual significa para Ovidio que esas damas de Roma no son demasiado fáciles. Y resulta que, en el registro de la caballería, cuya perspectiva perfiló tan bonitamente *Don Quijote*, estos términos resuenan evocando una milicia armada en defensa de la mujer y del niño.

Comprenden fácilmente la importancia que doy a estas analogías, que están comprobadas, pues con seguridad el *Ars amandi* de Ovidio nunca fue olvidado en el ambiente de los clérigos, y Chrétien de Troyes lo tradujo. Estas recuperaciones permiten ver qué quiere decir la función del significante. Aquí es donde me gustaría colocar el punto extremo de lo que pretendo enunciar hoy, diciéndoles que el amor cortés fue creado acaso del mismo modo en que surge ese fantasma de la jeringa recién evocado.

Esto no impide, sin embargo, de que se trate de algo cabalmente fundamental, sin lo cual sería inconcebible que André Breton pudiese celebrar en nuestra época *El amor loco*, tal como él se expresa en los términos de sus preocupaciones, es decir, en relación a lo que llama el azar objetivo. Peregrina configuración significante, pues ¿quién comprenderá dentro de uno o dos siglos, al releer las cosas sin su contexto, que el azar objetivo significa las cosas que ocurren con un sentido mucho más pleno, en la medida en que se sitúan en algún lugar en el que no podemos captar ningún esquema racional ni causal ni nada que justifique de algún modo su surgimiento en lo real?

En otras palabras, Breton también hace surgir el amor loco en el lugar de la Cosa.

Para dejarlos hoy y darles cita para dentro de tres semanas, quisiera terminar con cuatro versos que surgieron en mi pensamiento esta mañana por una reminiscencia de la memoria, y que pertenecen a otro poeta surrealista, a saber Paul Eluard. En su canto, están exactamente en esa frontera, en ese límite, que intento que mi discurso permita localizar y sentir.

Sobre ese cielo derruido, sobre esos vidrios de agua dulce,
Qué rostro vendrá, concha sonora,
A anunciar que la noche de amor toca con el día,
Boca abierta ligada a la boca cerrada.

10 DE FEBRERO DE 1960

XII

CRITICA DE BERNFELD

Formación reactiva y sublimación.
Precocidad de la sublimación.
Entre estética y ética freudianas.
Sublimación e identificación.
Una curiosidad.

No olvidemos que este año resolví que este seminario sea verdaderamente un seminario.

Esto se impone más aun en la medida en que disponemos de más de una persona capaz de participar en él, como lo es Pierre Kaufmann, profesor asistente en la Sorbona, a quien puedo llamar nuestro amigo, que sigue desde hace mucho tiempo lo que sucede en este seminario y se ocupa de ello del modo más eficaz —quizás alguno de ustedes siguen en *Combat* sus crónicas filosóficas de los jueves, en las que a menudo se refirió a esta enseñanza, aunque más no fuese en oportunidad del congreso de Royaumont y donde, aun más recientemente, tuvo la gran bondad de aportarle informaciones útiles a cierto autor —Henri Lefebvre— quien podría reprocharnos determinado déficit en nuestra enseñanza a partir de una visión parcial de la misma o de un artículo.

Una vez dicho esto sigamos, aludí hace cuatro semanas a un articulito de Bernfeld. Se trataba de *Bemerkungen über "Sublimierung"*, aparecido en *Imago* en 1922. El Sr. Kaufmann tuvo la amabilidad de interesarse en él, este diálogo se amplificó tan bien, que me aportó recientemente algo que me pareció bastante sugestivo y prometedor como para que lo incite a darle todo el desarrollo que le sea posible y grato,

presentándonos las reflexiones que le inspira ese texto y las repercusiones que en él produjo.

Les señalo especialmente que en varias oportunidades se harán alusiones muy interesantes en el curso de esta exposición —sólo puedo llamarlas alusiones, si tomo en consideración cuánto profundizó el Sr. Kaufmann las fuentes de la materia, con la que estaba relacionado en el campo psicológico, en el momento en que él mismo se comprometió en él. Al respecto, somos en Francia, al igual que en los países de lengua inglesa, bastante ignorantes de toda una tradición alemana extremadamente rica, la cual muestra, en cambio, que Freud gozó de una lectura cuidadosa, amplia y, en una palabra, inmensa.

Sobre muchos puntos, tendremos mucho que aprender de cosas que incluso el Sr. Kaufmann no ha develado aún completamente ni tampoco publicado. Podrán hoy tener una idea de ellas.

Le cedo ahora la palabra, agradeciéndole lo que preparó para nosotros. *[Exposición del Sr. Kaufmann].*

1

Las oscuridades de la teoría bernfeldiana o, al menos, de la aplicación que intenta darle en el caso particular que examina, se deducen de su exposición. El resultado es bastante ambiguo y resulta problemático. La tesis de Bernfeld, en suma, es que sólo se puede hablar de sublimación cuando hay transferencia de la libido objetal a los *Ichziele.*

Los *Ichziele* son preexistentes, hay sublimación cuando la energía libidinal es reanimada, puesta al día por la fase puberal en la que entra el niño. Una parte de la energía es transferida de las metas de placer a las metas *ichgerechte,* conformes con el yo. Y pese a que es mantenida la distinción freudiana entre *Verdrängung y Sublimierung,* la *Sublimierung* sólo es aprehensible, empero, en el momento en que aparece la *Verdrängung.* Por ejemplo, en la medida en que el amor del niño por esa Melitta sufre un proceso de represión, lo que no cae completamente bajo el efecto de esta última pasa al plano de la sublimación. Existe entonces para él una especie de sincronismo entre los dos procesos. Digamos que Bernfeld no llega a captar la sublimación sino en tanto cuenta con el correlato instantáneo de la represión.

SR. KAUFMANN: — (...) *Pese a decir que hay cierto equívoco en*

los Tres ensayos, *agrega sin embargo que es claro que la sublimación se distingue de la formación reactiva por el carácter no reprimido de la libido.*

DR. LACAN: —En realidad, a nivel de *Los tres ensayos sobre la sexualidad,* reina la mayor ambigüedad en lo concerniente a las relaciones de la reacción espiritual con la *Sublimierung.* El problema parte de ese texto, de las páginas 78 y 79 de las *Gesammelte Werke.* En ese mismo momento esta articulación causó muchas dificultades a los comentadores —se preguntaban, según los pasajes, si Freud hace de la *Sublimierung* una forma particular de la formación reactiva o si, inversamente, la formación reactiva debe colocarse dentro de una forma en la que la *Sublimierung* tendría un alcance más amplio.

Lo único importante que debe retenerse es la frasecita que está al final de la nota 79 y que concluye todo el párrafo sobre la formación reactiva y la sublimación. Ella establece una distinción que no fue desarrollada mucho más, como lo señala muy bien Bernfeld —*Puede también haber sublimación por otros mecanismos y más simples.*

Para resumir, esta manera de analizar la economía de las fuentes de energía en la actividad poética de este joven, Roberto, deja un residuo evidente, que Bernfeld mismo expresa en la página 339 de la siguiente forma —*Aus dem Rest der Melitta*— la persona que ama— *geltenden Objektlibido entwickeln sich Stimmungen.* Y, más adelante, en la página 340– *Die Energie, mit der die tertiäre Bearbeitung vollzogen wird, ist nun unbezweifelbar unverdrängte Objektlibido.* Efectivamente, éste es el problema si hacemos depender el fenómeno de la sublimación de la distinción entre *Libidoziel, Ichziele, Lustziele.* También allí tropieza Sterba, cuyo artículo apareció el año anterior. Si todo se debe a la transferencia de la energía de una esfera a la otra, a cierto tipo de metas que están marcadas entonces por una profunda conmoción en el momento de la pubertad, Bernfeld, en el momento en que capta el punto de vuelco que le parece capital en la producción poética de su joven, se ve llevado a colocar de manera harto expresa esta suerte de vocación infantil en el capítulo de los *Ichziele* y a resolver la cuestión diciendo que devenir poeta es una meta del yo que se manifestó muy tempranamente en este joven. Estas actividades precoces sólo se distinguen, a criterio de Bernfeld, por el hecho de que reflejan tan bien lo que se le enseñó en la escuela, de manera difusa y no personalizada, que califica con un signo de menor valor todas las produc-

ciones de esa época. Las mismas sólo parecen volverse interesantes a partir del momento en que este personaje se siente más involucrado dramáticamente en sus actividades. Enfatizo aquí las cosas en el sentido más favorable al autor. Pero, ¿de manera fugitiva, cuántos niños, en el período de latencia, no tienen actividades poéticas episódicas? Freud estaba bien ubicado para observarlo en uno de sus hijos. Hay allí un problema diferente del de la difusión cultural o la imitación. El problema de la sublimación debe ser planteado precozmente, pero no debemos sin embargo limitarnos al campo del desarrollo individual. El hecho de saber por qué hay poetas, por qué el compromiso poético puede proponérsele muy temprano a un joven ser humano, no es soluble únicamente desde la consideración del desarrollo genético que se nos presenta aquí y de las características nuevas que aparecen a partir del momento en que la sexualidad comienza a actuar de manera patente.

No ver que la sexualidad está allí, en el niño pequeño, desde el origen e incluso mucho más durante la fase que precede al período de latencia, es internarse en dirección contraria a toda la aspiración y el descubrimiento freudianos. Si se ha insistido tanto sobre las fuentes pregenitales de la sublimación es precisamente por esta razón. El problema de la sublimación se plantea mucho antes del momento en que se vuelve clara, patente, accesible a nivel de la conciencia la división entre las metas de la libido y las metas del yo.

Si se me permite enfatizar aquí algo de lo que les aporto, diría que ese término del que me sirvo con ustedes para intentar dar, por fin, a la sublimación una articulación conforme con aquello con lo que nos enfrentamos, *das Ding,* lo que llamo la Cosa, es un lugar decisivo en torno al cual debe articularse la definición de la sublimación, antes de que *yo (je)* haya nacido y con más razón aun antes de que los *Ich-ziele,* las metas del *yo (je),* aparezcan.

Cabría el mismo comentario sobre el acercamiento que usted propuso entre el uso que hago de la imagen de la Cosa y el que de ella hace Simmel.

Hay en Simmel algo que me interesa, pues tiene no sólo la noción de un distanciamiento, sino la de un objeto que no puede ser alcanzado. Pero todavía es un objeto. Ahora bien, lo que no puede ser alcanzado en la Cosa, es justamente la Cosa y no un objeto, existiendo así una diferencia radical con Simmel, coherente con la aparición, en el intervalo, de esa diferencia que constituye el inconsciente freudiano.

Simmel se acerca a algo que usted captó como una aprehensión del

carácter anal, pero no lo logra, precisamente porque le falta esta diferencia fundamental.

SR. KAUFMANN: — (...) *Para Bernfeld, si se introduce la noción de valor en el análisis de la sublimación, tan sólo se logra enredar el problema. Dice, por ejemplo, que entre una obra de arte y una colección de estampillas, a nivel del análisis no deben hacerse diferencias (...)*

DR. LACAN: — No sólo entre colecciones de obras de arte y colecciones de estampillas, sino entre colección de arte y, en determinado niño o paciente, colección de pedazos de papeles sucios. Rehúsa introducir criterios ajenos a los criterios del desarrollo psíquico.

La última parte del artículo consiste en un intento de articulación entre la sublimación y su experiencia curiosa con un grupo de jóvenes.

La constatación del grosor del pene es en su opinión el elemento significativo esencial del período en que los niños se dedican a exhibiciones recíprocas. Hay ahí, según él, conflicto entre el yo y la libido objetal. Por un lado, el yo se exhibe narcisísticamente como el más bello, el más fuerte, el más grande. Otra parte es contraria al yo en la medida en que conduce a una excitación genital.

Esta es la vertiente decisiva de lo que constituye para él, en la historia de esta asociación, esta ceremonia interna al grupo, esotérica, y considera que desde allí parte el período en que, en sentido estricto, en su actividad colectiva interviene la sublimación.

Esto merece ser subrayado por su carácter harto problemático, sobre todo si se agrega que esta exhibición se acompaña, en quienes se consideran como los más fuertes, los más audaces, de una masturbación colectiva.

SR. KAUFMANN: — (...) *En suma, Bernfeld no tuvo suerte, trató la sublimación en relación al yo ideal, justo antes de que Freud pudiese instruirlo acerca de la naturaleza de ese yo ideal, en particular sobre la necesidad de tomar en cuenta la relación con el otro.*

DR. LACAN: — Es usted optimista, pues quienes escribieron después no sacaron mejor provecho, me parece, de la introducción del yo ideal. Léanlos, y en su máxima expresión, en las *Notas sobre la sublimación*, al igual que en el artículo *Neutralización y sublimación*, aparecido en el volumen *Analysis Studies* —no existe el menor asomo

de articulación entre sublimación y yo ideal. En este punto estamos, en efecto, e intentaremos avanzar más allá de él.

2

Le agradezco mucho lo que hoy hizo usted por nosotros. Me permitirá tan sólo, para indicar qué adquirimos hoy, citar la frase en la que se expresa la teoría propiamente bernfeldiana —*Estos componentes de un todo de impulso pulsional que se mantienen bajo el efecto, bajo la presión de una represión, pueden ser sublimados. Por ende, las particularidades de estos componentes permiten el sostén de una función del yo mediante el reforzamiento de las tendencias del yo actualmente puestas en peligro.*

Esta es la definición a la que se atiene y que comprende los dos extremos que usted subrayó. O bien el yo es fuerte, y aquellos cuyas tendencias del yo se erigen precozmente forman una aristocracia, una *élite* —por más que diga entre paréntesis que no pone aquí acento alguno de valor, es de todos modos difícil no poner ninguno. O bien las tendencias del yo son puestas en peligro y deben llamar en su ayuda al recurso proporcionado por las tendencias pulsionales, en la medida en que éstas pueden escapar al retorno. Tienen así la concepción en la que Bernfeld se detiene.

Creo que todos son sensibles al hecho de que lo que les muestro aquí este año puede situarse entre una ética y una estética freudianas. La estética freudiana sólo está allí en la medida en que nos muestra una de las fases de la función de la ética y es muy asombroso que no se la acentúe más, mientras que por otro lado, esto corre en el ámbito psicoanalítico —Jones, por ejemplo, habla siempre de esa complacencia moral que, de algún modo, es aquello por lo cual la ética nos vuelve inaccesible esa Cosa que ya de entrada lo es.

Intento asimismo hacerles ver que la estética freudiana, en el sentido más amplio del término, es decir, el análisis de toda la economía de los significantes, nos muestra esa Cosa, inaccesible. Debe ser colocada en el punto de partida del problema, para tratar de articular sus consecuencias, en particular el papel de la idealización. Vieron esbozarse, por otra parte, la vez pasada, a propósito de la sublimación de la moral cortés, el surgimiento de un tipo ideal.

Quisiera, para finalizar, introducir una palabra que tendrá todo su

alcance en lo que diremos a continuación. En la medida en que distinguimos, en el orden de la ética, esos niveles que ya son sensibles en la meditación de los antiguos y de los que nos habla un pasaje del *De Officiis* que les comunicaré ulteriormente, se plantea, en efecto, la cuestión de saber si el *summun bonum* debe ser articulado de acuerdo con la *honestas*, el estilo del hombre honesto, que debe ser articulado como cierta organización, cierto estilo de vida que se sitúa justamente en función de la sublimación inicial —o de acuerdo con la *utilitas*, que fue colocada en la base de ese utilitarismo con el que comencé a plantear el problema ético este año y a mostrar su verdadera esencia.

2 DE MARZO DE 1960

* El sentido figurado de esta expresión es hablar con tono épico, sublime. Literalmente *emboucher* es poner en la boca y *trompette* significa además de trompeta, concha marina, y cabeza o rostro, también remite a los órganos sexuales femeninos [T.].

COMPLEMENTO

Una curiosidad de la sublimación

Les traje hoy una curiosidad, incluso una distracción. Pero creo que esta suerte de curiosidades sólo nosotros, los analistas, estamos capacitados para juzgarlas.

Les anuncié la última vez, después de los comentarios del Sr. Kaufmann sobre el artículo de Bernfeld y sus antecedentes, que el problema es establecer el lazo entre la sublimación y la identificación. Antes de dejar la sublimación, cuyo esquema les hice en torno a la noción de la Cosa —que puede parecer todavía enigmática y velada por las mejores razones—, les traigo, en carácter de nota, un texto que concierne a lo que podría denominarse las paradojas de la sublimación.

La sublimación, en efecto, no es lo que piensa el común de la gente, ni se ejerce siempre obligatoriamente en el sentido de lo sublime. El cambio de objeto no hace desaparecer, lejos de ello, el objeto sexual —el objeto sexual, acentuado como tal, puede nacer en la sublimación. El juego sexual más crudo puede ser el objeto de una poesía, sin que ésta pierda sin embargo su mira sublimante.

En suma, no creo inútil leerles una pieza del expediente del amor cortés con la que los mismos especialistas, literalmente, no saben qué hacer —están tan embarazados con ella como lo estaría un pez con una manzana.

En la historia de la poesía cortés no existe otro poema como éste. Es un *hapax*. Figura en la obra de uno de los más sutiles y refinados de esos trovadores, que se llama Arnaud Daniel y que se distinguió por hallazgos formales excepcionalmente ricos, principalmente en la *sestina*, acerca de la cual no me explayaré aquí, pero cuyo nombre al menos es necesario que conozcan.

Este Arnaud Daniel compuso un poema acerca de la más singular de las relaciones de servicio de las que les hablé, entre el enamorado y la Dama, todo un poema que se distingue por el hecho de que desborda, según el criterio de los amedrentados autores, los límites de la pornografía, llegando hasta la escatología.

El caso, que parece haberse producido como un problema en la casuística moral cortés, es el siguiente —una Dama a la que se llama en el poema Domna Ena, da a su caballero la orden— y esa orden consti-

tuye una prueba en la que se medirá la dignidad de su amor, de su fidelidad, de su compromiso —la orden de *emboucher sa trompette*, embocar su trompeta*. Esta expresión no tiene en el texto un sentido ambiguo.

Asimismo, para no hacerlos esperar más tiempo, voy a leerles —en francés, pues pienso que ninguno de ustedes puede entender esa lengua perdida que es la de oc, que tiene no obstante su estilo y su valor— este poema en estrofas de nueve versos de rima homogénea, rima que cambia de una estrofa a la otra.

Ya que el señor Raimon —junto con el señor Truc Malec— defiende a dama Ena y sus órdenes, antes de responder a semejantes requerimientos estaré primero viejo y encanecido, pues de ello podría resultar un tan grande inconveniente. Pues para "embocar esa trompeta", le sería necesario un pico con el que sacaría del "tubo" los granos. Y luego, podría salir de ahí ciego, pues el humo que se desprende de esos repliegues es muy fuerte.

Le sería muy necesario tener un pico y que ese pico fuese largo y agudo, pues la trompeta es rugosa, fea y peluda, y ningún día se encuentra seca y en su interior la ciénaga es profunda: por eso fermenta hacia arriba la pez que se escapa de ella, desbordada. Y no conviene que sea nunca un favorito el que meta su boca en el tubo.

Habrá muchas otras pruebas efectivamente, más bellas y que valdrán más, y si el señor Bernart se sustrajo a ésta, valga Cristo, ni por un instante actuó como un cobarde por haber sido presa del temor y del espanto. Pues si el hilo de agua hubiese caído desde arriba sobre él, le habría escaldado completamente el cuello y la mejilla y no conviene que luego una dama bese al que hubiese soplado en una trompeta hedionda.

"Bernart, para nada estoy de acuerdo al respecto con el comentario de Raimon de Durfort —que dice que usted nunca se equivocó en esto; pues si usted hubiese trompeteado por placer, habría usted encontrado un rudo obstáculo, y la hediondez lo habría de inmediato hecho occiso, pues ella huele peor que el estiércol en un jardín. En cuanto a usted, quienquiera sea quien busca disuadirlo de ello, alabe al respecto a Dios que le permitió escapar."

Sí, realmente escapó a un gran peligro, que le hubiera sido reprochado a su hijo y a todos los de Cornil. Más le hubiese valido irse exilado que haber "soplado" en el embudo entre el espinazo y el monte de Venus, de donde salen las materias color de orín. No podría haber tenido garantía suficiente de que ella no le orinase el hocico y la ceja.

Dama, que Bernart no se disponga en lo más mínimo a soplar en la trompeta sin un gran "bitoque", con lo que cerrará el agujero del pubis y podrá entonces soplar sin peligro.

* El sentido figurado de esta expresión es hablar con tono épico, sublime. Literalmente *emboucher* es poner en la boca y *trompette* significa además de trompeta, concha marina, y cabeza o rostro; también remite a los órganos sexuales femeninos. [T.].

Este documento, asaz extraordinario, nos abre una perspectiva singular acerca de la profunda ambigüedad de la imaginación sublimante. Se puede señalar primero que no hemos conservado todos los productos de la poesía de los troveros y de los trovadores, y que sólo encontramos algunos poemas de Arnaud Daniel en dos o tres manuscritos. Ahora bien, este poema, que tiene evidentemente un mérito literario, que la traducción no muestra, no sólo no se perdió, sino que se encuentra en veinte manuscritos. Tenemos otros textos que muestran que otros dos troveros, Trumalec y Raymond de Durfort, tomaron partido en sentido contrario en este debate dudoso, pero se los ahorro.

Nos encontramos aquí ante una brusca inversión, una retorsión singular. Sabe Dios que Arnaud Daniel llegó lejos en el sentido de dar al pacto amoroso la mayor sutileza —¿y no lleva el deseo extremo hasta ofrecerse él mismo en un sacrificio que entraña su propia abolición? Pues bien, es el mismo que resulta haber dado, no sin cierta reluctancia, un poema sobre un tema que debía afectarlo mucho en algún punto como para que le consagrase tantos cuidados.

La mujer idealizada, la Dama, que está en la posición del Otro y del objeto, súbita, brutalmente se encuentra en el lugar sabiamente construido mediante significantes refinados, colocando en su crudeza el vacío de una cosa que se revela en su desnudez ser la cosa, la suya, la que se encuentra en el núcleo de ella misma en su cruel vacío. Esa Cosa, cuya función en relación con la sublimación presintieron algunos de ustedes, es de alguna suerte revelada con una potencia insistente y cruel.

Es difícil empero no ver sus ecos, pues no se trata de una singularidad sin antecedentes. Vean por ejemplo en la *Pastoral* de Longus el origen de la flauta poética. Pan persigue a la ninfa Siringe que se le escapa y desaparece en medio de las cañas. En su furor corta las cañas y de allí surge, nos dice Longus, la flauta de tubos desiguales, queriendo de este modo expresar Pan, agrega el poeta sutil, que su amor no tenía

igual. Siringe es transformada en el tubo de la flauta de Pan. El registro de irrisión en el que puede llegar a inscribirse el singular poema que les comuniqué aquí, se sitúa en la misma estructura, en el mismo esquema del vacío central alrededor del cual se articula aquello gracias a lo cual finalmente se sublima el deseo.

No estaría completo si no agregase al expediente, útil para todos los fines, que Dante sitúa a Arnaud Daniel en el canto XIV del *Purgatorio* en compañía de los sodomitas. No pude averiguar más acerca de la génesis particular de este poema.

Le pasaré ahora la palabra a la Sra. Hubert, quien les hablará de un texto al que la literatura analítica se refiere frecuentemente, a saber, el artículo de Sperber intitulado *De la influencia de los factores sexuales en el origen y el desarrollo del lenguaje*, pero que de hecho toca toda clase de problemas cercanos a lo que tenemos que articular aquí en lo concerniente a la sublimación.

Jones, en su artículo sobre el simbolismo, sobre el que yo mismo hice un comentario en nuestra revista, el cual según los ecos que me llegan no es fácilmente accesible al lector, se refiere a él expresamente. Si, dice, la teoría de Sperber es verdadera, si debemos considerar ciertos trabajos primordiales y, principalmente los trabajos agrícolas, las relaciones del hombre con la tierra, como equivalentes del acto sexual, algunos de los rasgos engendrados cuya huella guardamos en la significación de esa relación primitiva, ¿puede ser referido al proceso de simbolización? Jones dice que no. En otros términos, dada la concepción que se hace de la función del símbolo, considera que eso ni es en lo más mínimo una transposición simbólica, ni que pueda ser colocado en el registro de un efecto de sublimación. El efecto de sublimación debe tomarse ahí en su liberalidad, en su autenticidad. La copulación del labrador con la tierra no es una simbolización, sino el equivalente de una copulación simbólica.

Vale la pena detenerse en esto, y saqué de ello en mi artículo algunas consecuencias que retomaré. Pero para que el texto adquiera su verdadero valor —figura en el primer número de *Imago*, quizás aun más inhallable que los demás—, la Sra. Hubert ha tenido la amabilidad de trabajarlo y les informará hoy sobre su contenido. *[Sigue la exposición de la Sra. Hubert.]*

9 DE MARZO 1960

LA PARADOJA DEL GOCE

XIII

LA MUERTE DE DIOS

Del símbolo sexual.
Del Numen *al mensaje de Moisés.*
El Gran Hombre y su asesinato.
Cristocentrismo de Freud.
El goce y la deuda.

Si quise que conociesen el artículo de Sperber es porque se encuentra en la vía de nuestro desarrollo sobre la sublimación.

1

No me entregaré a una crítica profunda del texto pues espero que después de haber seguido varios años esta enseñanza la mayoría de ustedes haya llegado a pescar algo sobre el modo de proceder del que testimonia. Si su mira es incuestionablemente interesante, su modo de demostración no carece de debilidad.

A fin de probar el origen sexual común, en forma subestimada, de las actividades humanas fundamentales, referirse al hecho de que las palabras, cuya significación se presume originariamente sexual, comenzaron a transportar sucesivamente un reguero de sentidos cada vez más alejados de su significación primitiva, se toma un camino cuyo carácter de demostración me parece que resulta, para toda mente dotada de sentido común, eminentemente refutable.

Que palabras cuya significación era primitivamente sexual hayan hecho una mancha de aceite hasta llegar a recubrir significaciones

muy alejadas no quiere decir, sin embargo, que todo el campo de la significación esté cubierto. Esto no quiere decir que todo el lenguaje que usamos sea, a fin de cuentas, reductible a las palabras clave que brinda y cuya valorización está facilitada considerablemente por el hecho de que se admita como demostrado lo que es más cuestionable, la noción de raíz o de radical y lo que sería su ligazón constitutiva con un sentido en el lenguaje humano.

Valorizar las raíces y los radicales en las lenguas flexionales plantea problemas particulares que están lejos de poder aplicarse a la universalidad de las lenguas. ¿Qué ocurriría por ejemplo con el chino, donde todos los elementos significantes son monosilábicos? La noción de raíz es una de las más huidizas. De hecho, es ésta una ilusión ligada al desarrollo significativo del lenguaje, del uso de la lengua, que no podría sino sernos muy sospechosa.

Esto no quiere decir que las observaciones de Sperber en lo concerniente al uso de esas palabras, digamos de raíz sexual, en lenguas por lo demás todas indoeuropeas, carezcan de interés. Sin embargo, ellas no podrían satisfacernos desde la perspectiva en la que pienso haberlos entrenado y formado suficientemente ahora, que consiste en distinguir bien la función del significante de la creación de la significación mediante el uso metonímico y metafórico de los significantes.

Aquí comienza el problema. ¿Por qué esas zonas en las que la significación sexual hace mancha de aceite, por qué esos ríos en los que se expande ordinariamente y en un sentido que, lo han visto, no es cualquiera, por qué son ellas especialmente elegidas para que se las utilice para alcanzar las palabras que ya tuvieron empleos en el orden sexual? ¿Por qué justamente a propósito de un acto semifallido de división, de un acto de corte más o menos amortiguado, ahogado, chapucero, se hará resurgir el origen presunto de la palabra, buscada en la perforación de los trabajos más primitivos, con una significación de operación sexual, de penetración fálica? ¿Por qué se hará resurgir la metáfora *foutre* (joder) a propósito de algo tan mal parido (*mal foutu*)? ¿Por qué surgirá la imagen de la vulva para expresar diversos actos, entre los que se cuentan los de escabullirse, huir, largarse, como se tradujo varias veces el término alemán del texto?

Traté de encontrar la atestación del momento en que vemos aparecer en la historia esa expresión tan bonita *se tailler* (largarse), con el sentido de *huir, escabullirse.* Tuve muy poco tiempo para hacerlo y en los diccionarios y recursos que tengo a mi disposición, no lo descubrí —es

cierto que no tengo en París los diccionarios que conciernen al uso familiar de las palabras. Me gustaría que alguien haga una investigación al respecto.

¿Por qué, entonces, en la vida, en un uso metafórico, se trata de cierto tipo de significación de significantes marcados por un uso primitivo para la relación sexual? ¿Por qué, por ejemplo, servirse de determinado término del argot, que tiene primitivamente una significación sexual, para calificar metafóricamente situaciones que no lo son? Ese uso metafórico es utilizado para obtener cierta modificación.

Pero si sólo se tratase de ver cómo, en la evolución normal, diacrónica, de los usos en el lenguaje, las referencias sexuales son utilizadas en cierto uso metafórico, es decir, si se tratase tan sólo de presentarles un ejemplo más de ciertas aberraciones de la especulación psicoanalítica, no habría traído este texto aquí ante ustedes. Mantiene su valor por su horizonte, que no está demostrado, pero al que apunta su intención —la relación radical que existe entre las relaciones instrumentales primeras, las técnicas primeras, los actos mayores de la agricultura, el abrir el vientre de la tierra o incluso los actos mayores de la fabricación del vaso, que enfaticé, etc., y algo muy preciso, que es el órgano sexual femenino más que el acto sexual.

En la medida en que el órgano sexual femenino o, más exactamente, la forma de abertura y de vacío está en el centro de todas estas metáforas, este artículo adquiere su interés, su valor para centrar la reflexión, pues es claro que hay allí una hiancia, un salto de la referencia supuesta.

Se comprueba que el uso de un término que significa primitivamente *coito* es susceptible de una extensión que se supone es casi indefinida, que el uso de un término que significa originariamente *vulva* es susceptible de toda suerte de usos metafóricos. Se llega así a suponer que la vocalización que supuestamente acompaña el acto sexual haya podido dar a los hombres el bosquejo del uso del significante para designar o bien sustantivamente el órgano y, especialmente, el órgano femenino, o bien, verbalmente, el acto del coito. La prevalencia del uso vocal del significante tendría así su origen en los llamados cantados que se supone son propios de la relación sexual primitiva en los hombres, como lo son en determinados animales, especialmente en los pájaros.

La idea es muy interesante. Pero se percatan ustedes bien de la diferencia existente entre el grito, más o menos tipificado, que acompaña una actividad y el uso de un significante que desprende de ella tal ele-

mento de articulación, a saber, o bien el acto o bien el órgano. No tenemos empero la estructura significante —nada implica aquí que el elemento de oposición que constituye la estructura del uso del significante, ya enteramente desarrollada en el *Fort-Da*, cuyo ejemplo original hemos tomado, esté dada en el llamado sexual natural. Si el llamado sexual puede relacionarse con una modulación temporal de un acto cuya repetición puede entrañar la fijación de ciertos elementos de la actividad vocal, no puede todavía darnos el elemento estructurante, incluso el más primitivo del lenguaje. Hay allí una hiancia.

No obstante, el interés del artículo reside en hacernos percibir por qué sesgo podría concebirse lo que es tan esencial en nuestra experiencia y en la doctrina de Freud, a saber, que el simbolismo sexual, en el sentido ordinario del término, puede llegar a polarizar en el origen el juego metafórico del significante.

Por hoy, me detendré aquí, no descartando retomar esto luego.

2

Me interrogué sobre el modo en que reanudaría el hilo y a partir de qué retomaré hoy.

Me dije, por haberme percatado de ello a partir de conversar con algunos, que no carecería de interés que les dé una idea de las conferencias, comentarios o charlas a las que me dediqué en Bruselas. Sucede asimismo que cuando tengo algo que transmitirles, ese algo permanece siempre en la línea de mi discurso, e incluso cuando lo transporto al exterior, no hago sino retomarlo aproximadamente en el punto en que lo sostengo.

Arriesgaría dar un salto demasiado rápido si supongo, implícitamente, que ustedes ya conocen lo que allí dije, no siendo tal el caso. Que esto no sea eludido aquí tiene el mayor interés.

Este puede parecerles un modo de proceder sumamente desvergonzado, pero carezco de tiempo, dado el camino que aún nos queda por recorrer, para detenerme en preocupaciones de profesor. No es ésa mi función. Incluso me disgusta tener que colocarme en posición de enseñanza, dado que un analista que habla ante un auditorio no preparado adquiere siempre un cariz propagandístico. Si acepté hablar en la Universidad Católica de Bruselas, lo hice con espíritu de colaboración a fin de sostener la presencia y la acción de quienes son nuestros amigos y

camaradas en Bélgica. Esta preocupación, obviamente, debe, a mi parecer, ser colocada siempre en un segundo plano y no en el primero.

Estaba entonces ante un público, ciertamente muy amplio y que me dio en todo la mejor de las impresiones, convocado por el llamado de una universidad católica —y esto, de por sí, les brinda el motivo que me llevó a hablarles primero de lo que se relaciona en Freud con la función del Padre.

Tal como podía esperarse de mí, no suavicé las palabras ni anduve con miramientos en cuanto a los términos. No intenté atenuar la posición de Freud ante la religión. No obstante, saben cuál es mi propia posición en lo referente a lo que se llama las verdades religiosas.

Esto merece quizá ser precisado aún una vez más, aunque creo haberlo hecho ya claramente. Ya sea por una posición personal o en nombre de una posición de método, de una posición científica —a la que se atienen personas que, por otra parte, son creyentes, pero que sin embargo en cierto dominio se creen obligadas a dejar de lado el punto de vista propiamente confesional— existe cierta paradoja en excluir prácticamente del debate y del examen de las cosas, términos y doctrinas que han sido articulados en el campo propio de la fe, con el pretexto de que pertenecen a un dominio que estaría reservado a los creyentes.

Me escucharon engranar directamente un día con un trozo de la *Epístola de san Pablo a los Romanos*, a propósito del tema de la Ley que hace el pecado. Y vieron que, al precio de un artificio, del que por otra parte habría podido prescindir, a saber, la sustitución de lo que en el texto se llama el pecado por el término de la Cosa, se llegaba a una formulación muy precisa de lo que quería decirles entonces en lo tocante al nudo de la Ley y del deseo. Pues bien, no considero que este ejemplo —que adquiere su orden de eficacia propio a partir de un caso particular, y que resultó particularmente favorable para desembocar, mediante una suerte de escamoteo, en aquello que quería presentarles en ese momento— sea un préstamo azaroso.

Para nosotros, analistas, que pretendemos abordar las realidades humanas sin prejuicios en los fenómenos que constituyen nuestro campo propio, ir más allá de ciertas concepciones de una prepsicología, no es de ningún modo necesario adherir a esas verdades religiosas, cualesquiera sean ellas, cuyo abanico puede desplegarse en el orden de lo que se llama la fe, para interesarnos en lo que se articula en términos propios en la experiencia religiosa —por ejemplo, en los términos del conflicto entre la libertad y la gracia.

Una noción como la de la gracia, tan articulada y precisa, es irreemplazable cuando se trata de la psicología del acto, y en la psicología académica clásica no se encuentra nada equivalente. Y no sólo las doctrinas, sino también la historia de las elecciones, es decir, de las herejías atestadas en este registro, las líneas de fuerza que motivaron cierto número de direcciones en la ética concreta de las generaciones, pertenecen a nuestro examen e incluso requieren, en su registro propio y en su modo de expresión, toda nuestra atención.

No basta que ciertos temas sean usados por gente que cree creer —después de todo, ¿qué sabemos nosotros al respecto?— para que ese dominio les esté reservado. Para ellos, si suponemos que creen verdaderamente, no son creencias, son verdades. Sobre aquello en lo que creen, aunque crean que creen en ello o aunque no crean en ello —nada es más ambiguo que la creencia—, algo es cierto, creen saberlo. Este es un saber como cualquier otro y, bajo este título cae en el campo del examen que debemos acordar a todo saber, en la medida misma en que, como analistas, pensamos que todo saber se eleva sobre un fondo de ignorancia.

Esto nos permite admitir como tales, además del saber científicamente fundado, muchos otros saberes.

No es inútil, de este modo, que haya enfrentado una audiencia que representa un sector importante del dominio público. Que haya logrado despertar interés sigue siendo problemático y sólo el porvenir lo mostrará. Esto no tendrá ante ustedes, que constituyen una audiencia sumamente diferente, el mismo alcance.

Freud asumió sobre el tema de la experiencia religiosa la posición más tajante —dijo que todo aquello que, en ese orden, era aprehensión sentimental no le decía nada y era literalmente para él letra muerta. Pero si nosotros tenemos aquí, frente a la letra, la postura que es la nuestra, esto no resuelve nada —por más muerta que esté, esa letra, no obstante, fue realmente articulada. Pues bien, ante gente que supuestamente no puede desolidarizarse de cierto mensaje que involucra la función del Padre, en la medida en que ella está en el núcleo de la experiencia que se define como religiosa, pude sostener con toda seguridad que respecto a ella, *Freud*, como me expresé en un subtítulo que chocó un poco, *da la talla.*

Basta abrir ese librito que se llama *Moisés y el monoteísmo* que Freud maduró durante cerca de diez años, ya que después de *Tótem y tabú* sólo pensaba en eso, en la historia de Moisés y en la religión de sus

padres. Y si no estuviese el artículo sobre la *Spaltung* del *ego*, podría decirse que la pluma cayó de sus manos al final de *Moisés y el monoteísmo.* Contrariamente a lo que me parece se insinúa en lo que se me cuenta desde hace algunas semanas sobre la producción intelectual de Freud al final de su vida, no creo para nada que ella fuese una declinación. En todo caso, nada me parece más firmemente articulado y más conforme con todo el pensamiento anterior de Freud que esa obra.

Ella se refiere al mensaje monoteísta como tal, el cual entraña, sin duda, para él, un acento incuestionable de valor superior a cualquier otro. El hecho de que Freud sea ateo no cambia en lo más mínimo todo esto. Para ese ateo que es Freud, no digo para todo ateo, la mira de ese mensaje captado en su fundamento radical tiene un valor decisivo. A la izquierda de esto, hay ciertas cosas que desde entonces están superadas, perimidas, que ya no pueden sostenerse más allá de la manifestación de ese mensaje. A la derecha, sucede algo diferente.

El asunto en el espíritu de la articulación de Freud es totalmente claro. Esto no quiere decir que fuera del monoteísmo no haya nada, lejos de ello. No nos brinda una teoría de los dioses, pero nos dice lo suficiente acerca de la atmósfera que habitualmente se connota como pagana, connotación todavía vinculada con su reducción a la esfera campesina. En esa atmósfera pagana, en la época en que estaba en pleno florecimiento, el *numen* surge a cada paso, en todos los recodos de las rutas, en las grutas, en el cruce de los caminos, trama la experiencia humana y podemos aún percibir sus huellas en muchos campos. Esto es lo que contrasta con la profesión de fe monoteísta.

Lo numinoso surge a cada paso y, a la inversa, cada paso de lo numinoso deja una huella, engendra un memorial. No hace falta demasiado para que se eleve un templo, para que se instaure un nuevo culto. Lo numinoso pulula y actúa por doquier en la existencia humana, con tal abundancia además que, al final, el hombre debe dar muestras de cierto dominio para no dejarse desbordar.

La fábula testimonia este formidable envolvimiento y, al mismo tiempo, una degradación. Nos cuesta concebir que las fábulas antiguas, por más ricas de sentido que sean, sentido en el que todavía podemos mecernos, hayan podido ser compatibles con algo que entrañe una fe en los dioses, pues están marcadas, ya sean ellas heroicas o vulgares, por no sé qué desorden, ebriedad, anarquía de las pasiones divinas. La risa de los Olímpicos en la *Ilíada* lo ilustra suficientemente en el plano heroico. Podría decirse mucho acerca de esa risa. Bajo la pluma de los

filósofos tenemos, en cambio, el revés de esa risa, el carácter irrisorio de las aventuras de los dioses. Tenemos dificultad en concebirlo.

Frente a esto, tenemos el mensaje monoteísta. ¿Cómo es posible? ¿Cómo afloró? El modo en que Freud lo articula es capital para apreciar el nivel en el que se sitúa su procesión.

Todo reposa para él en la noción de Moisés el Egipcio y Moisés el Madianita. Creo que un auditorio de gente como ustedes, psicoanalistas en un ochenta por ciento, debe conocer de memoria ese libro.

Moisés el Egipcio es el Gran Hombre, el legislador y también el político, el racionalista, aquel cuya vía Freud pretende descubrir en la aparición histórica, en el siglo XIV antes de Cristo, de la religión de Akhenatón, comprobada por descubrimientos recientes. Esta promueve un unitarismo de la energía simbolizado por el órgano solar, desde el cual ésta se irradia y se distribuye en el mundo. Esta primera empresa de una visión racionalista del mundo, supuesta en ese unitarismo de lo real, en esa unidad sustancial del mundo centrada en el sol, fracasó. Apenas desaparecido Akhenatón la proliferación de temas religiosos se multiplica, en Egipto más que en cualquier otra parte, el pandemonium de los dioses domina nuevamente y borra y reduce a la nada ésta reforma. Un hombre custodia la antorcha de ese objetivo racionalista, Moisés el Egipcio, que elige un pequeño grupo de hombres para llevarlos a través de la prueba que los volverá dignos de fundar una comunidad, aceptando en su base esos principios. En otros términos, alguien quería hacer el socialismo en un solo país —con la salvedad de que además el país no existía, existía tan sólo un puñado de hombres para hacerlo.

Esta es la concepción freudiana del verdadero Moisés, el Gran Hombre, la cuestión es saber cómo su mensaje nos es aún transmitido.

Me dirán ustedes —de todos modos, ese Moisés era medio mago, ¿cómo operaba si no para hacer pulular las langostas y las ranas? Eso es asunto suyo. Desde el punto de vista que nos ocupa, el de su posición religiosa, ésta no es una pregunta esencial. Dejemos de lado el uso de la magia —que además nunca lo rebajó ante los ojos de nadie.

Al lado está Moisés el Madianita, hijo de Jethro, al que Freud también llama el del Sinaí, el del Horeb, cuya figura, nos enseña, fue confundida con la del primero. Este es el que escuchó surgir de la zarza ardiente la palabra decisiva, que no podría ser eludida como lo hace Freud —*Yo soy*, no, como toda la gnosis cristiana intentó darlo a entender, introduciéndonos así en dificultades relacionadas con el ser que

todavía no se han acabado y que quizá no dejaron de comprometer la susodicha exégesis, *aquel que es*— sino *Yo soy lo que yo soy*, es decir, un Dios que se presenta como esencialmente escondido.

Ese Dios escondido es un Dios celoso. Parece muy difícil disociarlo de aquel que, en el ambiente mismo de fuego que lo vuelve inaccesible, hace oír, nos dice la tradición bíblica, los famosos mandamientos al pueblo reunido alrededor, quien no tiene derecho a franquear cierto límite. Dado que estos mandamientos demuestran resistir toda prueba, quiero decir que, aplicándolos o no, todavía los escuchamos, pueden demostrarse en su carácter indestructible como siendo las leyes mismas de la palabra, tal como intenté demostrárselos.

Moisés el Madianita me parece que plantea su propio problema —quisiera saber realmente frente a quién, frente a qué, estaba en el Sinaí y en el Horeb. Pero, en fin, al no haber podido sostener el brillo del rostro de aquel que dice *Yo soy lo que yo soy*, nos contentaremos con decir, desde el punto en el que estamos, que la zarza ardiente era la Cosa de Moisés, y dejarla ahí donde está. Cualquiera sea el caso, falta calcular las consecuencias que tuvo esta revelación.

¿Por qué vía resuelve Freud el problema? Considera que Moisés el Egipcio fue asesinado por su pueblo bajo, menos dócil que los nuestros hacia el socialismo en un solo país. Y luego esa gente se consagró sabe Dios a qué paralizantes observancias, perturbando a la vez a innumerables vecinos —pues no olvidemos qué es efectivamente la historia de los judíos. Basta con releer un poquito esos antiguos libros para percatarse de que en materia de colonialismo imperativo, sabían arreglárselas un poco en Canaán —les sucedía incluso el incitar lentamente a las poblaciones vecinas a hacerse circuncidar, para luego aprovechando esa parálisis que les dura algún tiempo entre las piernas después de esa operación, propiamente exterminarlos. Esto no es para hacerles reproches respecto de un período de la religión hoy superado.

Dicho esto, Freud no duda ni un instante que el interés mayor de la historia judía es el de ser el vehículo del mensaje del Dios único.

Ven pues dónde están al respecto las cosas. Tenemos la disociación entre el Moisés racionalista y el Moisés inspirado, oscurantista, del que apenas se habla. Pero, fundándose en el examen de las huellas de la historia, Freud sólo puede encontrar una vía motivada al mensaje del Moisés racionalista, en la medida en que ese mensaje se transmitió en la oscuridad; es decir, en la medida en que ese mensaje estuvo relacionado, en la represión, con el asesinato del Gran Hombre. Precisa-

mente por esa vía, nos dice Freud, pudo ser transportado, conservado, en un estado de eficacia que podemos medir en la historia. Esto es tan cercano a la tradición cristiana que impresiona —en la medida en que el asesinato primordial del Gran Hombre llega a emerger en un segundo asesinato, el de Cristo, el mensaje monoteísta de algún modo culmina, lo traduce y lo hace nacer. En la medida en que la maldición secreta del asesinato del Gran Hombre, que en sí misma sólo tiene poder pues resuena sobre el fondo del asesinato inaugural de la humanidad, el del padre primitivo, en la medida en que éste surge a la luz, se realiza lo que realmente hay que llamar, porque está en el texto de Freud, la redención cristiana.

Sólo esta tradición prosigue hasta su término la obra de revelar aquello que está en juego en el crimen primitivo de la ley primordial.

¿Después de esto, cómo no comprobar la originalidad de la posición freudiana en relación a todo lo que existe en materia de historia de las religiones? La historia de las religiones consiste esencialmente en desprender el común denominador de la religiosidad. Hacemos del lóbulo religioso del hombre una dimensión en la que nos vemos obligados a incluir religiones tan diferentes como una religión de Borneo, la religión de Confucio, la taoísta, la religión cristiana. Esto no deja de presentar ciertas dificultades, aunque, cuando uno se libra a las tipificaciones, no hay razón alguna para no culminar en algo. Y aquí se culmina en una clasificación de lo imaginario, que se opone a lo que distingue a la tradición monoteísta, que está integrado en los mandamientos primordiales en la medida en que ellos son las leyes de la palabra —no harás de mí imagen tallada, pero para no correr el riesgo de hacerla, no harás imagen alguna.

Y ya que sucedió que les hablé de la sublimación primitiva de la arquitectura, diré que se plantea el problema del templo destruido, del que no quedan huellas. ¿A qué simbólica particular, a qué precauciones, a qué disposiciones excepcionales respondió para verse reducido a su rincón más extremo, cualquiera fuese éste, para que sobre las paredes de ese vaso, y sabe Dios cuán fácil es, hacer resurgir la imagen de los animales, de las plantas y de todas las formas que se perfilan en las paredes de la caverna? Ese templo, en efecto, no debía ser más que la envoltura de lo que estaba en su núcleo, el Arca de la alianza, a saber, el puro símbolo del pacto, del nudo entre aquel que dice *Yo soy lo que yo soy* y da los mandamientos, y el pueblo que los recibió, para ser marcado entre todos los pueblos como el que tiene leyes sabias e inteligentes.

¿Cómo debía estar construido ese templo para evitar todas las trampas del arte?

Ningún documento, ninguna imagen sensible, puede resolver esto para nosotros. Dejo aquí abierta la pregunta al respecto.

3

Aquello de lo que se trata, es de lo que Freud, cuando nos habla en *Moisés y el monoteísmo* del asunto de la ley moral, integra plenamente a una aventura que sólo encontró, escribe textualmente, su pleno despliegue y su culminación, en la trama judeo-cristiana.

En lo que respecta a las otras religiones, a las que califica vagamente de orientales, aludiendo, pienso, a toda su gama, a Buda, a Lao-Tsé y a muchas otras, todas ellas no son, dice con un arrojo ante el cual sólo cabe inclinarse, por azaroso que nos parezca, más que el culto del Gran Hombre. Y de ese modo las cosas quedaron a mitad de camino, más o menos abortadas, más acá del asesinato primitivo de ese Gran Hombre.

Para nada estoy suscribiendo esto, pero en la historia de los avatares de Buda, encontraríamos muchas cosas en las que se podría volver a encontrar, legítimamente o no, el esquema de Freud, según el cual estas religiones quedaron ahí por no haber podido llevar hasta el fin el desarrollo del drama, es decir, hasta el término de la redención cristiana. Pues es inútil decirles que este muy singular cristocentrismo es al menos sorprendente en la pluma de Freud. Para que se haya deslizado en él casi sin percatarse, es necesario de todas maneras que exista para ello alguna razón.

Sea cual fuere, nos vemos aquí llevados a lo que, para nosotros, es la continuación del camino.

Entonces, para que algo del orden de la ley sea transportado, es necesario que pase por el camino que traza el drama primordial articulado en *Tótem y tabú*, a saber, el asesinato del padre y sus consecuencias; asesinato, en el origen de la cultura, de esa figura sobre la que nada puede decirse, temible, temida, aunque también dudosa, la del personaje omnipotente semianimal de la horda primitiva, asesinado por sus hijos. Tras lo cual —articulación a la que no se le presta suficiente atención— se instaura un consentimiento inaugural que es un tiempo esencial en la institución de esa ley, y todo el arte de Freud en relación

a ella consiste en ligarla con el asesinato del padre, en identificarla con la ambivalencia que funda entonces las relaciones del hijo con el padre, es decir, el retorno del amor una vez realizado el acto.

Todo el misterio es este acto. Está destinado a ocultarnos el hecho de que no sólo la muerte del padre no abre la vía hacia el goce, que su presencia supuestamente prohibía, sino que refuerza su interdicción. Todo está ahí, y realmente ahí, tanto en el hecho como en la explicación, la falla. Estando exterminado el obstáculo bajo la forma del asesinato, el goce no deja por ello de estar menos interdicto y, aun más, la interdicción es reforzada.

Esta falla interdictiva es pues sostenida, articulada, hecha visible por el mito, pero al mismo tiempo está profundamente camuflada por él. Justamente por esto, lo importante de *Tótem y tabú* es ser un mito y, se lo ha dicho, quizás el único mito del que haya sido capaz la época moderna. Y es Freud quien lo inventó.

Lo importante es mantenernos en lo que entraña esa falla. Todo lo que la franquea es objeto de una deuda en el Gran Libro de la deuda. Todo ejercicio del goce entraña algo que se inscribe en el Libro de la deuda en la Ley. Más aun, es necesario que algo en esa regulación sea o paradoja o lugar de algún desarreglo, pues el franqueamiento de la falla en el otro sentido no es equivalente.

Freud escribe *El malestar en la cultura* para decirnos que todo lo que del goce se gira hacia la interdicción se dirige en dirección a un reforzamiento siempre creciente de la interdicción. Cualquiera que se dedique a someterse a la ley moral ve siempre reforzarse las exigencias siempre más minuciosas, más crueles, de su superyó.

¿Por qué no sucede lo mismo en la dirección contraria? Es un hecho el que para nada sucede así, y cualquiera que avance en la vía del goce sin freno, en nombre de no importa qué forma de rechazo de la ley moral, encuentra obstáculos, cuya vivacidad bajo innumerables formas nuestra experiencia nos muestra todos los días, quizás ellas no dejen de suponer algo único en su raíz.

Llegamos en este punto a la fórmula según la cual una transgresión es necesaria para acceder a ese goce y que, para retomar a san Pablo, para esto muy precisamente sirve la Ley. La transgresión en el sentido del goce sólo se logra apoyándose sobre el principio contrario, sobre las formas de la Ley. Si las vías hacia el goce tienen en sí mismas algo que se amortigua, que tiende a ser impracticable, es porque la interdicción le sirve, si me permiten decirlo, de vehículo apto para todo terreno, de

tanque oruga de transmisión, para salir de esos lazos que vuelven a llevar siempre al hombre, girando en redondo, hacia el camino trillado de una satisfacción corta y estancada.

A esto nos introduce nuestra experiencia, a condición de que la articulación de Freud nos guíe. Era necesario que el pecado tuviese la Ley, dice san Pablo, para que pudiese devenir —nada dice que lo logre— desmesuradamente pecador.

Mientras tanto, vemos aquí el estrecho nudo del deseo y de la Ley. El ideal de Freud, en cambio, es ese ideal temperado de honestidad que se puede llamar, dándole a la palabra su sentido idílico, la honestidad patriarcal. El padre de familia es una figura todo lo lacrimógena que quieran, que les propone cierto ideal humanitario que vibra en determinada pieza burguesa de Diderot, incluso en las figuras en las que se complace el grabado del siglo XVIII. Supuestamente, esa honestidad patriarcal nos brinda la vía de acceso más mesurada a deseos temperados, normales.

Lo que Freud propone de este modo mediante su mito no deja de todos modos, en su novedad, de haber sido exigido por algún rodeo. No es demasiado difícil ver a qué exigencia responde.

Si el mito del origen de la Ley se encarna en el asesinato del padre, de ahí salieron esos prototipos que se llamaron sucesivamente el animal tótem, luego tal dios, más o menos poderoso o celoso y, a fin de cuentas, el dios único, Dios el Padre. El mito del asesinato del padre es, efectivamente, el mito de una época para la cual Dios está muerto.

Pero si Dios está muerto para nosotros, lo está desde siempre, y esto precisamente nos dice Freud. Nunca fue el padre sino en la mitología del hijo, es decir, la del mandamiento que ordena amarlo, a él el padre, y en el drama de la pasión que nos muestra que hay una resurrección más allá de la muerte.

Es decir que el hombre que encarnó la muerte de Dios siempre está ahí. Siempre está ahí con ese mandamiento que ordena amar a Dios. Freud se detiene ante esto y se detiene al mismo tiempo —la cosa está articulada en *El malestar en la cultura*— ante el amor al prójimo, que nos parece algo insuperable, incluso incomprensible.

Intentaremos, la vez próxima, decir por qué. Quería hoy tan sólo acentuar —y no soy yo quien primero hizo la observación— que hay cierto mensaje ateo del cristianismo mismo. Mediante el cristianismo, dice Hegel, se completa la destrucción de los dioses.

El hombre sobrevive a la muerte de Dios asumida por él mismo,

pero al hacerlo, él mismo se propone ante nosotros. La leyenda pagana nos dice que sobre el Mar Egeo, en el momento en que se desgarra el velo del templo, resuena el mensaje —*El Gran Pan está muerto.* Aun cuando Freud moraliza en *El malestar en la cultura,* se detiene ante el mandamiento del amor al prójimo. Su teoría del sentido de la tendencia nos conduce al núcleo de este problema. Las relaciones del gran Pan con la muerte son el punto en el que tropiezan los psicologismos de sus presentes discípulos.

Por eso mi segunda conferencia de Bruselas giró en torno al amor al prójimo. Era también un tema de encuentro con mi público. Les daré la oportunidad de juzgar lo que encontré efectivamente ahí la vez próxima.

16 DE MARZO DE 1960

XIV

EL AMOR AL PROJIMO

Un Dios aparte.
Fool *y* Knave.
Lo verdadero sobre lo verdadero.
En qué el goce es un mal.
San Martín.
Las historietas kantianas.

Saben cómo, la última vez, retomé con ustedes nuestro discurso, conectándolo con el discurso de los católicos.

No crean que éste es un modo fácil de salir del paso. Para nada, simplemente les volví a servir lo que había contado en Bruselas —no les dije ni la mitad de lo que les dije a ustedes.

Lo que articulé la última vez en lo concerniente a la muerte de Dios el Padre nos conducirá hoy a otra cuestión, que les muestra a Freud situándose sin ambages en el centro de nuestra verdadera experiencia. Pues no busca escapatorias en generalizaciones concernientes a la función religiosa en el hombre. Se ocupa del modo en que ella se nos presenta, a saber, el mandamiento que se articula en nuestra civilización como el amor al prójimo.

1

Freud se enfrenta plenamente con este mandamiento. Y si ustedes tienen a bien leer *El malestar en la cultura,* verán que parte de él, sigue contra él y termina en torno a él. Sólo habla de esto. Lo que nos dice acerca de él debería hacer arder los oídos, apretar los dientes. Pero no,

cosa curiosa, basta con que un texto esté impreso desde cierto tiempo para que deje evaporarse ese vértigo, efectivamente precario, que se llama la virtud del sentido.

Intentaré entonces hoy reavivar para ustedes el sentido de esas líneas. Y como esto me conducirá a cosas quizá un poco fuertes, sólo me queda aquí pedirle al lenguaje, al *logos* como diría Freud, que me inspire un tono temperado.

Dios, entonces, está muerto. Ya que está muerto, lo estaba desde siempre. Les expliqué la sustancia de la doctrina de Freud en la materia, a saber, el mito expresado en *Tótem y tabú.* Justamente porque Dios está muerto y muerto desde siempre, un mensaje pudo ser transportado a través de todas las creencias que lo hacían aparecer siempre vivo, resucitado del vacío dejado por su muerte en los dioses no contradictorios, cuyo lugar de pululación elegido Freud nos designa en Egipto.

Ese mensaje es el de un solo Dios, a la vez amo del mundo y dispensador de la luz que calienta la vida, así como difunde la claridad de la conciencia. Sus atributos son los de un pensamiento que regla el orden de lo real. Este es el Dios de Akhenatón, Dios del mensaje secreto que el pueblo judío transporta en la medida en que, al asesinar a Moisés, reprodujo el asesinato arcaico del padre. Este es según Freud, el Dios al que pudo dirigirse ese sentimiento que en modo alguno está al alcance de todos, que se llama el *amor intellectualis Dei.*

Freud sabe también que ese amor, si llegó a articularse aquí y allá en el pensamiento de los hombres de excepción, como ese pulidor de lentes que vivía en Holanda, no es tan importante como para haber podido impedir que en esa misma época se elevase ese Versalles, cuyo estilo prueba que el coloso con pies de barro de Daniel estaba siempre en pie, como lo está aún ahora, aunque se haya desmoronado cien veces.

Sin duda, una ciencia se elevó sobre la frágil creencia que mencioné, ésa que se expresa en los siguientes términos, siempre retomados en el horizonte de nuestra mira —lo real es racional, lo racional es real.

Cosa curiosa, si esa ciencia la utilizó de algún modo, no por ello dejó de ser sierva, de estar al servicio del coloso del que acabo de hablar, cien veces desmoronado, pero siempre allí. El culto de amor que tal o cual solitario, llámese Spinoza o Freud, puede consagrar a ese Dios del mensaje, no tiene absolutamente nada que ver con el Dios de los creyentes. Nadie lo duda y, muy especialmente, los mismos creyentes, quienes nunca dejaron, ya fuesen judíos o cristianos, de provocarle ciertas molestias a Spinoza.

Pero es curioso ver desde hace algún tiempo, desde que se sabe que Dios está muerto, cómo usan el equívoco los susodichos creyentes. Refiriéndose al Dios de la dialéctica, intentan encontrar la coartada de su culto amenazado. Cosa paradójica, que la historia nunca había mostrado aún, la antorcha de Akhenatón sirve hoy fácilmente de coartada a los sectarios de Amón.

Esto no está destinado en lo más mínimo a difamar el papel histórico del Dios de los creyentes, del Dios de la tradición judeocristiana. Que el mensaje del dios Akhenatón fuera conservado en su tradición justifica la confusión entre Moisés el Egipcio y el Madianita, aquel cuya Cosa, la que habla en la zarza ardiente, sin hacerse, obsérvenlo, el único Dios, sino afirmándose como un Dios aparte, frente al cual los otros no podrían ser tomados en consideración. No insisto más de lo necesario en la línea que hoy sigo sobre este punto —no está prohibido honrar, hablando estrictamente, a los otros dioses, pero no hay que hacerlo en presencia del Dios de Israel, matiz sin duda importante para el historiador.

Nosotros que intentamos articular el pensamiento y la experiencia de Freud para darle su peso y su consecuencia, nosotros articularemos lo que formula de la siguiente forma —si ese Dios-síntoma, si ese Dios-tótem en tanto que tabú, merece que nos detengamos en la pretensión de hacer de él un mito, es en la medida en que fue el vehículo del Dios de verdad. Por intermedio de él pudo nacer la verdad sobre Dios, es decir, que Dios realmente fue muerto por los hombres y que habiéndose producido la cosa, el asesinato primitivo fue redimido. La verdad encontró su vía por aquel que la Escritura llama sin duda el Verbo, pero también el Hijo del Hombre, confesando así la naturaleza humana del Padre.

Freud no descuida el Nombre-del-Padre. Al contrario, habla muy bien de él en *Moisés y el monoteísmo* —de modo ciertamente contradictorio en opinión de quien no tomase a *Tótem y tabú* por lo que es, es decir, por un mito—, diciendo que en la historia humana el reconocimiento de la función del Padre es una sublimación esencial a la apertura de una espiritualidad que representa una novedad, un paso en la aprehensión de la realidad como tal.

Freud no descuida, lejos de ello, al padre real. Para él es deseable que en el curso de toda aventura del sujeto exista, si no el Padre como un Dios, al menos como un buen padre. Les leeré un día un pasaje de Freud en el que habla con un acento casi tierno de la exquisitez de esa identificación viril que se desprende del amor por el padre y de su papel en

la normalización del deseo. Pero este efecto sólo se produce de modo favorable en la medida en que todo está en orden del lado del Nombre-del-Padre, es decir, del lado del Dios que no existe. El resultado, para este buen padre, es una posición singularmente difícil —hasta cierto punto es un personaje tambaleante.

Demasiado lo sabemos en la práctica, y es también lo que articula el mito de Edipo —aunque nos muestre igualmente que esas razones, más valdría que el sujeto mismo las ignorase. Pero ahora sabe esas razones y justamente el saberlas entraña algunas consecuencias en la ética de nuestro tiempo.

Estas consecuencias se sacan por sí solas. Son sensibles en el discurso común, incluso en el discurso del análisis. Conviene, si queremos cumplir con la tarea que nos hemos propuesto este año, que sean articuladas.

Al ser el primero en desmistificar la función del Padre, Freud mismo, lo digo al pasar, no podía ser del todo un buen padre. No quiero detenerme demasiado en este punto hoy, pero lo sentimos a través de su biografía y podría ser el objeto de un capítulo especial. Bástenos catalogarlo como lo que era, un burgués que su biógrafo y admirador, Jones, llama *uxurioso*. Como todos saben no es éste el modelo de los padres.

Asimismo, allí donde es el padre verdaderamente, el padre de todos nosotros, el padre del psicoanálisis, ¿qué hizo si no dejarlo en manos de las mujeres y también quizá de los tontos de capirote? En lo que respecta a las mujeres, seamos reservados en nuestro juicio. Son seres llenos de promesas, al menos en tanto que aún no las han cumplido. Los tontos de capirote son otra historia.

2

En la medida en que una materia delicada como la de la ética es inseparable hoy en día de lo que se llama una ideología, me parece oportuno realizar aquí algunas precisiones acerca del sentido político de ese vuelco de la ética del que somos responsables, nosotros, los herederos de Freud.

Hablé pues de los tontos de capirote. Esta expresión puede parecer impertinente, hasta afectada de cierta desmesura. Quisiera dar a entender aquí de qué se trata a mi parecer.

Hubo una especie de época, ya lejana, justo al inicio de nuestra *Sociedad*, recuerden ustedes, en que se habló, a propósito del *Menón* de Platón, de los intelectuales. Quisiera decir al respecto cosas masivas, pero que creo deben ser esclarecedoras.

Existen, como se observó entonces, y desde hace mucho tiempo, el intelectual de izquierda y el intelectual de derecha. Quisiera darles al respecto fórmulas que, por tajantes que puedan parecer en una primera aproximación, pueden servirnos de todos modos para iluminar el camino. *Sot* [tonto y también bufón en francés] o incluso *demeuré* [retardado], término bastante bonito por el cual siento cierta inclinación, son palabras que sólo expresan aproximativamente cierta cosa para la cual —ya retornaré a ella— la lengua y la elaboración de la literatura inglesa, me parece, proporcionan un significante más preciso. Una tradición que comienza con Chaucer, pero que se expande plenamente en el teatro de la época de Isabel, se centra alrededor del término *fool*.

El *fool* es un inocente, un retardado, pero de su boca salen verdades, que no sólo son toleradas, sino que además funcionan, debido al hecho de que ese *fool* está revestido a veces con las insignias del bufón. El valor del intelectual de izquierda, en mi opinión, consiste en esa sombra feliz, en esa *foolery* fundamental.

Le opondría la calificación de algo para lo cual la misma tradición nos proporciona un término estrictamente contemporáneo y empleado de manera conjugada —les mostraré si tenemos tiempo, los textos, que son abundantes y carentes de ambigüedad—, el de *knave*.

El *knave* se traduce en cierto nivel de su empleo por *valet*, pero es algo que va más lejos. No es el cínico, con lo que esa posición entraña de heroico. Es hablando estrictamente lo que Stendhal llama *le coquin fieffé* [un villano consumado], es decir, el Señor Todo-el-Mundo, pero un Señor Todo-el- Mundo con más decisión.

Todos saben que cierto modo de presentarse que forma parte de la ideología del intelectual de derecha es, muy precisamente, el proponerse como lo que efectivamente es, un *knave*, en otras palabras no retrocede ante las consecuencias de lo que se llama el realismo, es decir, cuando es necesario, confiesa ser un canalla.

Esto sólo interesa si se considera el resultado de las cosas. Después de todo un canalla bien vale un tonto, al menos para la diversión, si el resultado de la constitución de una tropa de canallas no culminase infaliblemente en la tontería colectiva. Esto es lo que vuelve tan desesperante en política a la ideología de derecha.

Pero observemos lo que no se ve suficientemente —por un curioso efecto de quiasma, la *foolery*, que da su estilo individual al intelectual de izquierda, culmina muy bien en una *knavery* de grupo, en una canallada colectiva.

Esto que les propongo para que lo mediten, tiene, no se los disimulo, el carácter de una confesión. Entre ustedes, quienes me conocen entrevén mis lecturas, saben qué hebdomadarios quedan en mi gabinete. Lo que más me hace gozar, lo confieso, es la faz de canallada colectiva que allí se revela— esa disimulada astucia inocente, incluso esa tranquila impudicia, que les hace expresar tantas verdades heroicas sin querer pagar su precio. Gracias a lo cual lo que en primera página se afirma como el horror de Mamón, termina en la última, ronroneando de ternura a ese mismo Mamón.

Freud quizá no era un buen padre, pero en todo caso no era ni un canalla ni un imbécil. Por eso se pueden decir de él estas dos cosas, desconcertantes en su vínculo y en su oposición —era humanitario— ¿quién al recorrer sus escritos lo cuestionaría? y debemos tener en cuenta, por más desacreditado que esté el término por la canalla de derecha, que, por otra parte, no era un retardado, de tal suerte que se puede decir también, y contamos con los textos, que no era un progresista.

Lo lamento, pero éste es un hecho, Freud no era en grado alguno progresista e incluso hay en él, en este sentido, cosas extraordinariamente escandalosas. El escaso optimismo acerca de las perspectivas abiertas por las masas está bien hecho seguramente para chocar bajo la pluma de uno de nuestros guías, pero es indispensable señalarlo para saber dónde se está ubicado.

Verán a continuación la utilidad de estas observaciones que pueden parecerles burdas.

Uno de mis amigos y pacientes, un día tuvo un sueño que llevaba la huella de no sé qué sed que le dejaban las formulaciones del seminario y en el que alguien, refiriéndose a mí, gritaba —*¿Pero por qué no dice lo verdadero sobre lo verdadero?*

Lo cito, pues es una impaciencia que sentí se expresaba en muchos, por vías muy diferentes de las de los sueños. Esta fórmula es verdadera hasta cierto punto —quizá no digo lo verdadero sobre lo verdadero. ¿Pero no han observado ustedes que al querer decirlo, ocupación principal de aquellos a los que se llama metafísicos, sucede que, de lo verdadero, no queda demasiado? Esto es justamente lo que hay de escabroso en esta pretensión. Ella nos hace caer fácilmente en el registro de la canallada. ¿No existe también cierta *knavery*, metafísica ella, cuando alguno de nuestros modernos tratados de metafísica hace pasar, al abrigo del estilo de lo verdadero sobre lo verdadero, cosas que verdaderamente no deberían pasar de modo alguno?

Me contento con decir lo verdadero en su primer estadio y con andar paso a paso. Cuando digo que Freud es humanitario pero no progresista, digo algo verdadero. Intentemos encadenar y dar otro paso verdadero.

3

Partimos de lo verdadero que realmente hay que considerar como verdadero si seguimos el análisis de Freud: se sabe que Dios está muerto. Pero el paso siguiente es éste —Dios, él, no lo sabe. Y, por suposición, nunca podrá saberlo, pues está muerto desde siempre. Esta fórmula nos conduce sin embargo a lo que tenemos que resolver aquí, a lo que nos queda entre manos de esta aventura y que cambia las bases del problema ético —a saber, que el goce permanece tan interdicto para nosotros como antes— como antes de que supiésemos que Dios está muerto.

Esto es lo que dice Freud. Y ésta es la verdad sobre lo verdadero, al menos la verdad sobre lo que dice Freud.

Su resultado es que, si continuamos siguiendo a Freud en un texto como *El malestar en la cultura*, debemos formular lo siguiente: que el goce es un mal. Freud nos lleva a ello de la mano —es un mal porque entraña el mal del prójimo.

Esto puede chocar, conmover nuestros hábitos, hacer bulla entre las sombras felices. Nada se puede en su contra, eso dice Freud. Y lo dice al principio mismo de nuestra experiencia. Escribe *El malestar en la cultura* para decírnoslo. Era esto lo que se anunciaba, se revelaba, se desplegaba, a medida que avanzaba la experiencia analítica. Esto tiene un nombre —es lo que se llama el más allá del principio del placer. Y esto tiene efectos que no son metafísicos y que se balancean entre un ciertamente no y un quizá.

Quienes prefieren los cuentos de hadas hacen oídos sordos cuando se les habla de la tendencia nativa del hombre *a la maldad, a la agresión, a la destrucción y también, por ende, a la crueldad*. Y esto no es todo, en la página 47 del texto francés: *El hombre intenta satisfacer su necesidad de agresión a expensas de su prójimo, de explotar su trabajo*

*sin compensación, de utilizarlo sexualmente sin su consentimiento, de apropiarse de sus bienes, de humillarlo, de infligirle sufrimientos, de martirizarlo y de matarlo**.

Si no les hubiese dicho de entrada la obra de la que extraigo este texto, habría podido hacerlo pasar por un texto de Sade y asimismo mi próxima lección se referirá efectivamente a la dilucidación sadista del problema moral.

Por el momento estamos a nivel de Freud. Aquello de lo que se trata en *El malestar en la cultura*, es de repensar un poco seriamente el problema del mal, percatándose de que el mismo sufre una modificación radical por la ausencia de Dios. Este problema es eludido desde siempre por los moralistas, de una manera que, teniendo ya el oído abierto para los términos de la experiencia, está hecha literalmente para inspirarnos asco.

El moralista tradicional, el que sea, recae invenciblemente en el sendero trillado de persuadirnos que el placer es un bien, que la vía del bien nos es trazada por el placer. El señuelo es cautivante, pues él mismo tiene el cariz de paradoja que le brinda también su aire de audacia. Es precisamente ahí donde somos chasqueados en segundo grado — se cree que sólo hay un doble fondo y se está feliz por haberlo encontrado, pero se está aun más embaucado cuando se lo encuentra que cuando no se lo sospecha. Lo cual es poco común, pues todos sienten bien que algo no camina.

¿Qué ocurre con esto en Freud? Ya antes de las formulaciones extremas de *Más allá del principio del placer*, está claro que la primera formulación del principio del placer como principio del displacer o de menor-padecer, entraña con toda seguridad un más allá, pero que está hecho justamente para mantenernos más acá de él. Su uso del bien se resume a que, en suma, éste nos mantiene alejados de nuestro goce.

Nada es más evidente en nuestra experiencia clínica. ¿Quién es aquel que, en nombre del placer, no flaquea a partir del primer paso un poco serio hacia su goce? ¿No es esto lo que palpamos todos los días?

Se comprende, en consecuencia, la dominancia del hedonismo en la moral de cierta tradición filosófica, cuyos motivos ya no nos parecen tan absolutamente seguros ni desinteresados.

A decir verdad, no reprocharemos aquí a la tradición llamada

* Hemos traducido la cita del francés. Para su traducción castellana consultar *Obras Completas* de S. Freud, Amorrortu Editores, tomo XXI, pág. 107, Buenos Aires, 1979. [T.]

hedonista el haber subrayado los efectos benéficos del placer. Le reprocharemos no decir en qué consistía ese bien. Esta es la estafa.

Se puede entender, por ende, que ante el amor al prójimo Freud literalmente esté horrorizado. El prójimo en alemán se dice *der Nächste. Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst,* así se articula el mandamiento en alemán. *Tú amarás a tu prójimo como a ti mismo.* Freud subraya su lado exhorbitante con una argumentación que parte de varios puntos, que no son más que uno solo y el mismo.

En primer lugar, el prójimo es un ser malvado, cuya naturaleza fundamental ha visto revelada por su pluma. Pero no es todo, Freud dice también —y no cabe sonreír con el pretexto de que esto se expresa de un modo algo parsimonioso— mi amor es algo demasiado precioso, no se lo daré íntegramente a cualquiera que se presente como siendo lo que es, simplemente por haberse acercado.

Se encuentran aquí observaciones de Freud que son muy justas, y que tienen un aspecto conmovedor, en relación a qué vale la pena ser amado. Revela cómo hay que amar al hijo de un amigo, pues si ese amigo se viese privado de ese hijo, ese sufrimiento sería intolerable. Toda la concepción aristotélica de los bienes está ahí viviente en ese hombre verdaderamente hombre, que nos dice las cosas más sensibles y más sensatas sobre cómo vale la pena que compartamos con él ese bien que es nuestro amor. Pero lo que elude, quizá, es justamente que al tomar esa vía fallamos el acceso al goce.

La naturaleza del bien es ser altruista. Pero éste no es el amor al prójimo. Freud lo hace sentir sin llegar a articularlo plenamente. Intentaremos, sin forzar nada, hacerlo en su lugar.

Podemos fundarnos en lo siguiente, cada vez que Freud se detiene, como horrorizado, ante la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esa maldad fundamental que habita en ese prójimo. Pero, por lo tanto, habita también en mí mismo. ¿Y qué me es más próximo que ese prójimo *, que ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme? Pues una vez que me aproximo a él —éste es el sentido de *El malestar en la cultura*— surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en contra mío, y que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa.

Mientras se trata del bien no hay problema —el nuestro y el del

* *Prochain,* en francés, es a la vez próximo y prójimo. Lacan juega aquí con su doble sentido, que hemos desdoblado en castellano. [T.]

otro son del mismo paño. San Martín comparte su manto y se hizo de esto un asunto importante, pero finalmente, es una simple cuestión de aprovisionamiento, el paño por su naturaleza está destinado a circular, le pertenece al otro tanto como a mí. Sin duda, palpamos ahí un término primitivo, la necesidad que hay que satisfacer, pues el mendigo está desnudo. Pero quizás, más allá de la necesidad de vestirse, mendigaba otra cosa, que san Martín lo mate o lo bese. Saber qué significa en un encuentro la respuesta del amor, no la de la beneficencia, es algo muy diferente.

Forma parte de la naturaleza de lo útil el ser utilizado. Si puedo hacer algo en menos tiempo y con menos esfuerzo que alguien que está cerca mío, por tendencia me veré llevado a hacerlo en su lugar, mediando lo cual me maldigo por lo que tengo que hacer por ese prójimo de los prójimos que está en mí. ¿Me maldigo por asegurarle qué a aquel a quien eso le costaría más tiempo y esfuerzo que a mí? —un confort que sólo vale en la medida en que imagino que si yo contase con ese confort, es decir, no tuviese demasiado trabajo, yo haría de ese ocio un mejor uso. Pero para nada está probado que sabría hacerlo, ese mejor uso, si tuviese todo el poder para satisfacerme. Sólo sabría quizás aburrirme.

Por eso, procurándole a los otros ese poder, quizás simplemente los extravío, imagino sus dificultades y sus dolores en el espejo de los míos. Ciertamente, no es imaginación lo que me falta, es más bien el sentimiento, a saber, lo que podría llamarse esa vía difícil —el amor al prójimo. Y, nuevamente aquí, pueden ustedes observar cómo la trampa de la misma paradoja se nos presenta en relación al discurso llamado del utilitarismo.

Los utilitaristas, tema con el que comencé mi discurso este año, tienen toda la razón. Se les opone —y si no se les opusiera esto, se los refutaría mucho más fácilmente—*Pero, Señor Bentham, mi bien no se confunde con el del otro, y su principio de la máxima felicidad para el mayor número choca contra las exigencias de mi egoísmo.* Esto no es verdad. Mi egoísmo se satisface muy bien con cierto altruismo, el que se ubica a nivel de lo útil y es, precisamente, el pretexto mediante el que evito abordar el problema del mal que yo deseo y que desea mi prójimo. De este modo, dispenso mi vida, cotizando mi tiempo en una zona dólar, rublo u otra, del tiempo de mi prójimo donde mantengo igualmente a todos esos prójimos a nivel del poco de realidad de mi existencia. No es llamativo que en estas condiciones todo el mundo esté enfermo, que haya malestar en la cultura.

Es un hecho de experiencia —lo que quiero es el bien de los otros a imagen del mío. Eso no cuesta muy caro. Lo que quiero es el bien de los otros a condición de que siga siendo a imagen del mío. Diré aun más, eso se degrada tan rápido como llega —a condición de que dependa de mi esfuerzo. No necesito pedirles que avancen demasiado en la experiencia de sus enfermos— queriendo la felicidad de mi cónyuge, sacrifico sin duda la mía, pero ¿quién me dice que la suya entonces no se evapore totalmente también?

Quizás aquí el sentido del amor al prójimo podría volver a darme el verdadero rumbo. Para ello, habría que saber enfrentar el hecho de que el goce de mi prójimo, su goce nocivo, su goce maligno, es lo que se propone como el verdadero problema para mi amor.

No sería difícil dar aquí de inmediato el salto hacia los extremos místicos. Desgraciadamente, muchos de sus rasgos más salientes me parecen siempre marcados por algo un poco pueril.

Evidentemente, en ciertas hazañas con las que se provoca nuestro juicio, se trata de ese más allá del principio del placer, de ese lugar de la Cosa innombrable y de lo que allí sucede, como cuando se nos dice, por ejemplo, que una Angela de Folignio bebía con delicia el agua en la que acababa de lavar los pies de los leprosos y les ahorro los detalles —había una piel que quedaba atragantada y así sucesivamente— o cuando se nos cuenta que la bienaventurada María Allacoque comía, con una recompensa de efusiones espirituales no menor, los excrementos de un enfermo. El alcance convincente de estos hechos, sin duda edificantes, ciertamente vacilaría un poco si los excrementos en juego fuesen, por ejemplo, los de una bella joven o también si se tratase de tragar el esperma de un delantero de vuestro equipo de rugby. En suma, lo que es del orden del erotismo queda aquí velado.

Por eso me es necesario tomar las cosas con un poco más de distancia. Estamos entonces aquí en el umbral del examen de algo que, de todos modos, intentó forzar las puertas del infierno interior. Manifiestamente, tiene mayores pretensiones de hacerlo que nosotros mismos. Sin embargo, es asunto nuestro. Y, por eso, para mostrarles en mi paso a paso los modos bajo los cuales se propone el acceso al problema del goce, seguiré con ustedes lo que articuló al respecto alguien que se llama Sade.

Para hablar del sadismo me harían falta seguramente dos meses. No les hablaré de Sade como teórico del erotismo, pues es un teórico del erotismo harto pobre. La vía para acceder al goce con una mujer no

es forzosamente la de hacerle padecer todos los tratamientos que le hace soportar a la pobre Justine. En cambio, en el orden de la articulación del problema ético, me parece que Sade dijo las cosas más firmes, al menos en lo concerniente al problema que ahora se nos propone.

4

Antes de entrar en ello la vez próxima, quisiera, para terminar, hacérselos sentir en torno a un ejemplo contemporáneo —no por nada lo es— el de Kant, sobre el que recayó uno de mis pasos precedentes.

Kant pretende demostrar mediante este ejemplo el peso de la Ley, formulada por él como razón práctica, como imponiéndose en puros términos de razón, es decir, más allá de todo afecto, como él se expresa, patológico, lo que significa sin ningún motivo que interese al sujeto. Este será un ejercicio crítico que nos volverá a conducir a lo que hoy constituye el centro de nuestro problema.

Les recuerdo que su ejemplo está compuesto por dos historietas. La primera se refiere al personaje colocado en la situación de ser ejecutado a la salida si quiere encontrarse con la dama que desea ilegalmente —no es inútil subrayarlo, pues todos los detalles aparentemente más simples juegan el papel de trampas. El otro caso es el de alguien que, viviendo en la corte de un déspota, se ve colocado en la posición o de prestar un falso testimonio contra alguien que por eso perderá su vida, o si no lo hace, ser él mismo ejecutado.

Al respecto, Kant, el querido Kant, con toda inocencia, su astuta inocencia, nos dice que en el primer caso todo el mundo, todo hombre sensato, dirá no. Nadie hará la locura de sufrir un desenlace fatal por pasar una noche con su bella, pues no se trata sólo de una lucha, sino de una ejecución en la horca. Para Kant la cuestión no plantea dudas.

En el otro caso, cualquiera sea el peso de los placeres ofrecidos por el falso testimonio, cualquiera sea la crueldad de la pena prometida si rehúsa realizarlo, se puede por lo menos concebir que el sujeto se detenga, que se debata. Se puede incluso concebir que antes de prestar un falso testimonio, el sujeto considerase aceptar la muerte en nombre del imperativo llamado categórico. En efecto, atentar contra los bienes, contra la vida, contra el honor de otro, transformado en regla generalmente aplicada, arrojaría el universo entero del hombre en el desorden y el mal.

¿No podemos detenernos aquí y hacer la crítica?

El alcance cautivante del primer ejemplo reposa en lo siguiente, que la noche pasada con la dama nos es presentada paradójicamente como un placer sopesado con la pena a sufrir, en una operación que los homogeiniza. Hay en términos de placer un más y un menos. No les cito los peores ejemplos —en su *Ensayo sobre las magnitudes negativas*, Kant nos habla de los sentimientos de la madre espartana que se entera de la muerte de su hijo en el campo de honor, y la pequeña numerotación matemática a la que se dedica en lo concerniente al placer de la gloria de la familia, placer del que conviene restar la pena experimentada por la muerte del muchacho, es algo bastante extravagante. Pero observen lo siguiente —basta con que, gracias a un esfuerzo de concepción, hagamos pasar la noche con la dama de la rúbrica del placer a la del goce, en tanto que el goce —para eso no hay necesidad de sublimación— implica precisamente la aceptación de la muerte, para aniquilar el ejemplo.

En otros términos, basta con que el goce sea un mal para que el cariz de la cosa cambie completamente y que el sentido de la ley moral cambie, en esta ocasión, completamente. Todos, en efecto, se percatarán de que si la ley moral es susceptible de desempeñar aquí algún papel, éste es precisamente el de servir de apoyo a ese goce, a hacer que el pecado devenga lo que san Pablo llama desmesuradamente pecador. Kant, en esta ocasión, con toda simplicidad ignora esto.

Está el otro ejemplo, cuyos menudos errores de lógica, entre nosotros sea dicho, no hay que desconocer. Se presenta en condiciones un tanto diferentes. En el primer caso, placer *y* pena nos son presentados como un solo paquete que se toma o se deja, gracias a lo cual uno no se expone al riesgo y se renuncia al goce. En el segundo hay placer *o* pena. Tener que subrayarlo no es poca cosa, pues esta elección está destinada a producir ante ustedes cierto efecto *a fortiori*, cuyo resultado es engañarlos respecto al verdadero alcance de la cuestión.

¿De qué se trata? ¿De que yo atente contra los derechos del otro en tanto que es mi semejante en el enunciado de la regla universal o se trata del falso testimonio en sí mismo?

¿Y si por azar yo cambiase un poco el ejemplo? ¿Hablemos de un verdadero testimonio, del caso de conciencia que se plantea si soy colocado ante el ultimátum de denunciar a mi prójimo, a mi hermano, por actividades que atentan contra la seguridad del Estado? La naturaleza de esta pregunta realmente desplaza el acento colocado sobre la regla universal.

¿Y yo, que estoy por el momento testimoniando ante ustedes que sólo hay ley del bien en el mal y por el mal, debo yo prestar este testimonio?

Esa Ley hace del goce de mi prójimo el punto pivote alrededor del cual oscila, en ocasión de ese testimonio, el sentido del deber. ¿Debo ir hacia mi deber de verdad en tanto que preserva el lugar auténtico de mi goce, aun cuando éste permanezca vacío? ¿O debo resignarme a esa mentira que, haciéndome sustituir por fuerza el bien al principio de mi goce, me ordena alternativamente soplar frío y caliente? —ya sea que retroceda en traicionar a mi prójimo para proteger a mi semejante, ya sea que me ampare detrás de mi semejante para renunciar a mi propio goce.

23 DE MARZO DE 1960

XV

EL GOCE DE LA TRANSGRESION

La barrera ante el goce.
El respeto de la imagen del otro.
Sade, su fantasma y su doctrina.
Metipsemus.
Fragmentado e indestructible.

Les he anunciado que hablaré de Sade.

Abordo hoy este sujeto, no sin cierta contrariedad, debido a que el corte de las vacaciones será prolongado.

Quisiera, al menos, esclarecer durante esta lección el malentendido latente que podría producirse en torno al hecho de que abordar a Sade estuviese ligado a un modo totalmente exterior de considerarnos como pioneros, militando en los límites. Estaríamos destinados por función, por profesión, si me permiten, a cosquillear los extremos y Sade, en este sentido, sería nuestro pariente o nuestro precursor, y abriría no sé qué *impasse*, aberración o aporía, en la que sería incluso recomendable, por qué no, seguirle en lo concerniente al campo de la ética que elegimos explorar este año.

Es extremadamente importante disipar este malentendido, que es solidario de algunos otros, contra los que navego en el progreso que intento realizar ante ustedes.

El campo que exploramos este año no sólo es algo interesante para nosotros en un sentido puramente externo. Diría incluso que, hasta cierto punto, cierta dimensión de aburrimiento que este campo puede implicar para ustedes, auditorio empero tan paciente y tan fiel, no debe

descuidarse —tiene su sentido propio. Obviamente, puesto que les hablo, intento interesarlos, lo cual forma parte del género, pero el orden de comunicación que nos liga no está destinado forzosamente a evitar lo que el arte del que enseña normalmente consiste en proscribir. Para comparar dos auditorios, si logré interesar al de Bruselas, mejor así, pero ellos no están interesados para nada en el mismo sentido que ustedes, en lo que aquí les enseño.

Si me colocase por un instante en la perspectiva de lo que existe y que es humanamente tan sensible y tan válido, en la posición, no del joven analista, sino del analista que se instala y comienza a ejercer su oficio, diría que es concebible que lo que intento articular bajo el título de la ética del psicoanálisis choque con la dimensión de lo que podría llamar la pastoral analítica.

Incluso le doy a lo que apunto su título noble, su título eterno. Un título menos placentero sería el que fue inventado por uno de los autores más repugnantes de nuestra época —el confort intelectual.

La pregunta *¿cómo hacer?* puede engendrar, en efecto, una impaciencia, incluso una decepción, ante el hecho de tomar las cosas a un nivel que no es, parece, el de nuestra técnica, a partir de la cual —ésa es su promesa— muchas cosas deben resolverse. Pues bien, muchas cosas, pero no todo. Y en esto, ella nos coloca a la espera de lo que puede presentarse como una *impasse*, incluso como un desgarro, no tenemos forzosamente por qué desviar de ello nuestra mirada, aun cuando éste fuese todo el resultado de nuestra acción.

Ese joven que se instala en su función de analista, es lo que podría llamar su esqueleto, que hará de su acción algo vertebrado y en modo alguno ese movimiento hacia mil formas, siempre presto a recaer sobre sí mismo y a enredarse en un círculo, cuya imagen desde hace algún tiempo nos brindan ciertas exploraciones. No es entonces malo denunciar aquí lo que puede hacer palidecer una esperanza de seguridad, sin duda útil en el ejercicio profesional, acerca de no sé qué seguridad sentimental, gracias a la cual esos sujetos a los que supongo en la bifurcación de su existencia, se encuentran prisioneros de una infatuación que es fuente de una decepción íntima y de una reivindicación secreta.

Esto es sin duda aquello contra lo que hay que luchar para que progrese la perspectiva de los fines éticos del psicoanálisis tal como intento mostrarles aquí su dimensión. Ella no es forzosamente la última, pero es encontrada realmente de inmediato.

1

Hasta el presente nuestro camino nos ha llevado a un punto que llamaré la paradoja del goce.

La paradoja del goce introduce su problemática en esta dialéctica de la felicidad en la que nos hemos aventurado, nosotros, los analistas, —¿quién sabe?— quizás imprudentemente. La hemos captado en más de un detalle, como lo que muy comúnmente surge en nuestra experiencia. Pero para llevarlos a ella y anudarla a nuestra trama, esta vez tomé el camino del enigma de su relación con la Ley, que adquiere todo su relieve de la extrañeza en que se sitúa para nosotros la existencia de esa Ley en tanto que, desde hace mucho tiempo, les enseñé a considerarla como fundada en el Otro.

Debemos, al respecto, seguir a Freud, no en tanto que individuo en su profesión de fe atea, sino como aquel que, el primero, dio valor y derecho de ciudadanía a un mito que aportó a nuestro pensamiento una respuesta a ese hecho que se había formulado sin razón, pero del modo más extendido y articulado, a la conciencia de nuestra época, a ese hecho percibido por los espíritus más lúcidos y, mucho más todavía por la masa, que se llama la muerte de Dios.

Este es entonces la problemática de la que partimos. En ella se desarrolla el signo que les proponía en el grafo bajo la forma de S (Ⱥ). Ubicándose, como saben dónde, en la parte superior a la izquierda, se indica la respuesta última a la garantía demandada al Otro del sentido de esa Ley articulada en lo más profundo del inconsciente. Si no hay más que falla, el Otro desfallece y el significante es el de su muerte.

En función de esta posición, suspendida ella misma a la paradoja de la Ley, se propone la paradoja del goce, que ahora intentaremos articular.

Observemos que sólo el cristianismo da su pleno contenido, representado por el drama de la Pasión, a la naturalidad de esa verdad que llamamos la muerte de Dios. Sí, con una naturalidad ante la cual palidecen los acercamientos representados por los sangrientos combates de los gladiadores. El cristianismo nos propone un drama que encarna literalmente esa muerte de Dios. El cristianismo también vuelve a esa muerte solidaria de lo sucedido en lo concerniente a la Ley, a saber, que sin destruir, se nos dice, esa Ley, sino sustituyéndose a ella, resumién-

dola, retomándola en el movimiento mismo en que la anula —primer ejemplo histórico donde adquiere su peso el término alemán de *Aufhebung*, conservación de lo que se destruye, con cambio de plano —el único mandamiento es desde entonces el *Tú amarás a tu prójimo como a ti mismo.*

La cosa está articulada como tal en el Evangelio y con eso tenemos que continuar nuestro camino. Los dos términos, la muerte de Dios y el amor al prójimo son históricamente solidarios y es imposible desconocerlo, excepto si se le da a todo lo que se realiza históricamente en la tradición judeo-cristiana el acento de un azar constitucional.

Sé bien que el mensaje de los creyentes nos muestra la resurrección más allá, pero es una promesa. Aquí está precisamente el paso en el que debemos desbrozar nuestra vía.

De modo que conviene que nos detengamos en ese desfiladero, en ese paso estrecho, en el que Freud mismo se detiene y retrocede con un horror motivado. *Tú amarás a tu prójimo como a ti mismo*— este mandamiento le parece inhumano.

En esto se resume toda su objeción. En nombre de la *eudemonía* más legítima en todos los planos —los ejemplos que da de ello están ahí para testimoniarlo— midiendo de qué trata ese mandamiento, se detiene y constata, muy legítimamente, cómo el espectáculo histórico de la humanidad que lo tuvo como ideal es, en relación a su realización, poco probatorio.

Les dije con qué está vinculado ese horror de Freud, del hombre honesto que él es tan profundamente —está vinculado con esa maldad que no hesita en mostrarnos como el núcleo más profundo del hombre.

No necesito acentuar demasiado el punto en que uno mis dos hilos para anudarlos. Se trata de la rebelión del hombre, es decir, del *Jedermann*, del todo-hombre, en tanto que aspira a la felicidad. La verdad de que el hombre busca la felicidad sigue siendo verdadera. La resistencia ante el mandamiento *Tú amarás a tu prójimo como a ti mismo* y la resistencia que se ejerce para trabar su acceso al goce, son una sola y única cosa.

Enunciada de este modo, ésta puede parecer una paradoja más, una afirmación gratuita. ¿No reconocen sin embargo en ella aquello a lo que nos referimos de la manera más común cada vez que vemos, en efecto, retroceder al sujeto ante su goce? ¿Qué constatamos? La agresividad inconsciente que contiene, el núcleo temible de esa *destrudo* que, cualesquiera sean al respecto los modales rebuscados, las discusiones mezqui-

nas de las afectaciones analíticas, no deja de ser aquello que enfrentamos constantemente en nuestra experiencia.

Aunque se la avale o no en nombre de no sé qué idea preconcebida de la naturaleza, no por eso deja de estar en la fibra misma de todo lo que Freud enseñó, incluido el que la energía del superyó proviene del hecho de que el sujeto vuelva contra sí mismo su agresividad.

Freud se cuida en agregar esta pincelada suplementaria, que una vez entrado en esa vía, una vez esbozado ese proceso, ya no hay límite —engendra una agresión cada vez más intensa contra el yo. La engendra en el límite, a saber, en tanto la mediación de la Ley falta. De la Ley en la medida en que ella provendría de otra parte— pero de esa otra parte en la que falta su garante, aquel que la garantiza, a saber, Dios mismo.

No es pues una posición original decir que el retroceso ante el *Tú amarás a tu prójimo como a ti mismo* es lo mismo que la barrera frente al goce y no su contrario.

Retrocedo en amar a mi prójimo como a mí mismo en la medida en que en ese horizonte hay algo que participa de no sé qué intolerable crueldad. En esta dirección, amar a mi prójimo puede ser la vía más cruel.

Tal es, embozado, el filo de la paradoja que aquí les propongo. Sin duda es necesario, para darle su alcance, andar paso a paso, de modo tal que podamos, captando el modo bajo el cual se anuncia esa línea de íntima división, si no saber, al menos presentir los accidentes que nos ofrece su camino.

Indudablemente, aprendimos desde hace mucho a conocer en nuestra experiencia el goce de la transgresión. Pero falta aún mucho para que sepamos, al presentarlo, cuál puede ser su naturaleza. Nuestra posición al respecto es ambigua. Todos saben que hemos dado nuevamente el derecho de ciudadanía a la perversión. Pulsión parcial la hemos llamado, implicando de este modo la idea de que se armoniza en la totalización y difundiendo a la vez no sé qué sospechas sobre la exploración, que fue revolucionaria en un momento del siglo pasado, de Krafft-Ebing, con su monumental *Psychopathia sexualis*, o incluso sobre la de Havelock Ellis.

No quiero dejar de darle al pasar la suerte de bastonazo que creo merece la obra de este último. A decir verdad, ella da ejemplos deslumbrantes de una incapacidad sistemática —no de la insuficiencia de un método, sino de la elección de un método en tanto que insuficiente. La

pretendida objetividad científica que se despliega en libros que sólo constituyen una mezcolanza apenas criticada de documentos, les da un ejemplo viviente de la conjunción de cierta *foolery* con una *knavery*, una canallada fundamental, de la que hacía la vez pasada la característica de cierto modo de pensamiento, llamado en esta ocasión de izquierda, sin prejuzgar acerca de lo que puede aparecer, en otros dominios, de abusos y enclaves. En suma, si esta lectura puede ser recomendable, es tan sólo a fin de mostrarles la diferencia, no sólo de resultados, sino de tono, que existe entre ese modo fútil de investigación y lo que el pensamiento de un Freud y la experiencia que dirige, reintroducen en este dominio —esto se llama, muy sencillamente, la responsabilidad.

Conocemos entonces el goce de la transgresión. ¿Pero en qué consiste? ¿Va de suyo que pisotear las leyes sagradas, que también pueden ser profundamente cuestionadas por la conciencia del sujeto, desencadena por sí mismo no sé qué goce? Sin duda, vemos operar constantemente en los sujetos esa curiosa actitud, que se puede articular como la puesta a prueba de una suerte sin rostro, como un riesgo en que el sujeto, al habérselas ingeniado con él, encuentra luego como garantizada su potencia. ¿La Ley desafiada, no desempeña aquí el papel de medio, de sendero trazado para acceder a ese riesgo? Pero entonces, si ese sendero es necesario, ¿cuál es ese riesgo? ¿Hacia qué meta progresa el goce para tener que apoyarse, para alcanzarla, en la transgresión?

Dejo abiertas por el momento estas preguntas y retomo. Si el sujeto da vuelta en su camino, ¿quién ansía entonces el proceso de esta inversión? Acerca de este punto, encontramos en el análisis una respuesta más motivada —es la identificación con el otro, se nos dice, la que surge en el extremo de tal de nuestras tentaciones. Extremo no significa para nada que se trate de tentaciones extraordinarias, sino del momento de percatarse de sus consecuencias.

¿Frente a qué retrocedemos? Frente al atentar contra la imagen del otro, porque es la imagen sobre la cual nos hemos formado como yo. Aquí reside la potencia convincente del altruismo. También, la potencia uniformante de cierta ley de igualdad, la que se formula en la noción de voluntad general. Denominador común sin duda del respeto de ciertos derechos a los que se llama, no sé por qué, elementales, pero que pueden asumir igualmente la forma de excluir de sus límites y, asimismo, de su protección, todo lo que no puede integrarse en sus registros.

Y también potencia de expansión, en lo que les articulé la última vez como la propensión utilitarista. A este nivel de homogeneidad la ley de la utilidad, en tanto implica su repartición sobre el mayor número, se impone por sí misma en una forma que, efectivamente, innova. Potencia cautivante, cuya irrisión se denota suficientemente a nuestra mirada analítica cuando la denominamos filantropía, pero que plantea también la cuestión de los fundamentos naturales de la compasión, en la medida en que la moral del sentimiento siempre buscó en ella su apoyo.

Somos solidarios, en efecto, de todo lo que reposa sobre la imagen del otro en tanto que es nuestro semejante, sobre la similitud que tenemos con nuestro yo y con todo lo que nos sitúa en el registro imaginario. ¿Qué traigo aquí como pregunta, cuando resulta obvio que ahí está el fundamento mismo de la ley *Tú amarás a tu prójimo como a ti mismo?*

Efectivamente, se trata del mismo otro. Y, sin embargo, basta detenerse un instante, para ver hasta qué punto son manifiestas, notorias, las contradicciones prácticas, tanto individuales, íntimas, como sociales, de la idealización que se expresa en la dirección del respeto a la imagen del otro que formulé. Ella implica cierta serie y cierta filiación de efectos problemáticos sobre la ley religiosa, que se expresa y se manifiesta históricamente por las paradojas de sus extremos, los de la santidad y, asimismo, por su fracaso en el plano social, en la medida en que no alcanza nada de lo que sería realización, reconciliación, advenimiento sobre la tierra de lo que ella empero promete.

Para poner los puntos aun más sobre las íes, recordaré, yendo directamente a lo que parece ser lo más contrario a esta denuncia de la imagen, a este enunciado, siempre recibido con un ronroneo de satisfacción más o menos divertido —*Dios hizo el hombre a su imagen.* La tradición religiosa muestra allí, nuevamente, más astucia en la indicación de la verdad de lo que supone la orientación de la filosofía psicológica.

Uno no se desembaraza de este enunciado respondiendo que el hombre, sin duda, se lo devolvió a Dios. Este enunciado es del mismo material, del mismo cuerpo, que el libro sagrado en el que se articula la interdicción de forjar el Dios de las imágenes. Si esta interdicción tiene un sentido, es el de que las imágenes son engañosas.

¿Y por qué pues? Vayamos entonces a lo más simple —si son imágenes bellas— y sabe Dios que las imágenes religiosas responden siempre, por definición, a los cánones reinantes de belleza— no se ve que siempre son huecas. Pero entonces, también el hombre, en tanto que imagen, es interesante por el hueco que la imagen deja vacío —por eso

que no se ve en la imagen, por el más allá de la captura de la imagen, el vacío por descubrir de Dios. Quizás es la plenitud del hombre, pero es también ahí donde Dios lo deja en el vacío.

Ahora bien, el poder mismo de Dios es avanzar en ese vacío. Todo esto nos da las figuras del aparato de un dominio donde el reconocimiento del otro se revela en su dimensión de aventura. El sentido de la palabra *reconocimiento* se inflexiona hacia el que asume en toda exploración, con los acentos de militancia y de nostalgia que podemos adjudicarle.

Sade está sobre este límite.

2

Sade está sobre ese límite y nos enseña, en tanto que imagina franquearlo, que cultiva su fantasma, con la delectación morosa —retomaré estos términos— en la que éste se despliega.

En tanto que lo imagina, demuestra la estructura imaginaria del límite. Pero también lo franquea. No lo franquea, obviamente, en el fantasma, y esto determina su carácter fastidioso, si no en la teoría, en la doctrina proferida en palabras que son, según los momentos de su obra, el goce de la destrucción, la virtud propia del crimen, el mal buscado por el mal y, en último término — referencia singular del personaje de Saint-Fond quien proclama en la *Historia de Julieta* su creencia, ciertamente renovada, pero no tan nueva, en ese Dios—, el Ser-supremo-en-maldad.

Esta teoría se llama, en la misma obra, el Sistema del papa Pío VI, papa que introduce como uno de los personajes de su novela. Llevando más lejos las cosas, nos despliega una visión de la Naturaleza como un vasto sistema de atracción y de repulsión del mal por el mal. La actitud ética consiste, por ende, en realizar al extremo esta asimilación con un mal absoluto, gracias a la cual su integración a una naturaleza fundamentalmente malvada se realizará en una suerte de armonía invertida.

Me limito a indicar lo que no se presenta como las etapas de un pensamiento en búsqueda de una formulación paradójica, sino más bien como su desgarro, su estallido, en la vía de un andar que, por sí mismo, desemboca en una *impasse*.

¿No puede decirse, empero, que Sade nos enseña, en la medida en

que estamos en el orden de un juego simbólico, una tentativa de franquear el límite y de descubrir las leyes del espacio del prójimo como tal? Se trata del espacio que se despliega en la medida en que enfrentamos, no a ese semejante de nosotros mismos que transformamos tan fácilmente en nuestro reflejo, y que implicamos necesariamente en los mismos desconocimientos que caracterizan a nuestro yo, sino ese prójimo en tanto lo más cercano que tenemos a veces, aunque más no sea para el acto del amor, que tomar en nuestros brazos. No hablo aquí de un amor ideal, sino del acto de hacer el amor.

Sabemos muy bien cómo las imágenes del yo pueden contrariar nuestra propulsión en ese espacio. ¿No tenemos algo que aprender acerca de las leyes de ese espacio, en la medida en que en él nos engaña la captura imaginaria por la imagen del semejante, de aquel que avanza en él en un discurso más que atroz?

Ven adónde los llevo. Al punto preciso en que suspendo nuestro andar, no prejuzgo aquí acerca de qué es el otro. Subrayo los señuelos del semejante, en la medida en que de ese semejante como tal nacen los señuelos que me definen como yo. Me detendré un momentito en un apólogo en el que reconocerán mi sello privado.

Les hablé en una época del pote de mostaza. Dibujando aquí tres potes, quiero mostrarles que tienen ustedes ahí toda una fila de mostaza o de confitura. Están sobre tablas, tan numerosas como las que convenga a sus apetitos contemplativos. Observen que los potes son irreductibles en tanto que son idénticos. A este nivel, tropezamos con una condición previa de la individuación. El problema en general se detiene allí, a saber, que existe éste que no es aquél.

Obviamente, el carácter sofisticado de este pequeño juego de prestidigitación no se me escapa. Traten de comprender, sin embargo, la verdad que oculta, al igual que todo sofisma. La etimología del término *même* [mismo] —no sé si se han percatado de ello— no es otra que *metipsemus*, que hace de ese mismo en mí mismo una suerte de redundancia. La transformación fonética se hace de *metipsemus* a *même* [lo mismo sucede en el idioma castellano] —lo más yo mismo de mí mismo, lo que está en el núcleo de mí mismo y más allá de mí, en la medida en que el yo se detiene a nivel de esas paredes sobre las que se puede colocar una etiqueta. Ese interior, ese vacío que ya no sé si es mío o de alguien, esto es lo que sirve, al menos en francés, para designar la noción de lo mismo.

Esto es lo que significa el uso de mi sofisma, que me recuerda que el

prójimo, sin duda, tiene toda esa maldad de la que habla Freud, pero que ella no es otra cosa sino aquella ante la que retrocedo en mí mismo. Amarlo, amarlo como a mí mismo, es a la vez, avanzar necesariamente en alguna crueldad. ¿La suya o la mía? me objetarán ustedes —pero acabo justamente de explicarles que nada dice que sean diferentes. Parece claramente más bien, que son la misma, a condición de que los límites que me hacen plantearme ante el otro como mi semejante sean franqueados.

Aquí debo aclarar el punto esencial. La ebriedad pánica, la orgía sagrada, las flagelantes del culto de Atis, las Bacantes de la tragedia de Eurípides, en suma, todo ese dionisismo retrotraído a una historia perdida, a la que nos referimos desde el siglo XIX, para tratar de reubicar, más allá de Hegel, de Kierkegaard o de Nietzsche, los vestigios que aún pueden quedar abiertos de la dimensión del gran Pan, en una dimensión apológica, utópica, apocalíptica, condenada en Kierkegaard y, no menos efectivamente, en Nietzsche —no me refiero a esto cuando les hablo de la mismidad entre el otro y yo. Por otra parte, por esa razón terminé mi anteúltimo seminario con la evocación del enunciado correlativo al desgarramiento del velo del templo, a saber, el gran Pan está muerto.

No diré más sobre esto hoy. No se trata tan sólo de que vaticine a mi vez, pero les doy cita para el momento en que será realmente necesario que intente justificar por qué, en qué, el gran Pan está muerto y, sin duda, en el momento preciso que la leyenda nos designa.

3

Aquello de lo que aquí se trata es de la actitud de Sade, en la medida en que nos indica el acceso al espacio del prójimo en lo que llamaría, para parafrasear el título de una de sus obras que se llama *Ideas sobre las novelas*, la idea de una técnica orientada hacia el goce sexual en tanto que no sublimado.

Esta idea nos muestra toda suerte de líneas de divergencia, hasta el punto de engendrar la idea de dificultad. En consecuencia, sería necesario que situásemos el alcance de la obra literaria como tal. ¿No es éste acaso un rodeo que con toda seguridad nos retrasará y no se me reprocha desde hace algún tiempo el ser lento?

Para terminar finalmente con este paso refinado más rápidamente,

nos es necesario, de todos modos, evocar los distintos ángulos desde los que puede ser enfocada la obra de Sade, aunque más no sea para decir cuál de ellos elegimos.

¿Es esta obra un testimonio? ¿Testimonio consciente o inconsciente? No hago entrar en juego aquí al inconsciente analítico, digo *inconsciente* en la medida en que el sujeto Sade no delimita enteramente aquello por lo que se inserta en las condiciones dadas al hombre noble de su época, en los albores de la Revolución, luego en la época del Terror, que atravesará enteramente, para ser luego relegado a los confines, en el asilo de Charenton, por voluntad, según se dice, del Primer Cónsul.

A decir verdad, nos parece que Sade fue extremadamente consciente de la relación de su obra con la posición de ése al que yo llamaba el hombre del placer. El hombre del placer como tal testimonia aquí contra sí mismo, confesando públicamente los extremos a los que arriba. La alegría con que recuerda sus emergencias existentes en la historia, confiesa suficientemente a qué arriba el amo, en todos los tiempos, cuando no inclina la cabeza ante el ser de Dios.

Para nada hay que ocultar la faz realista de las atrocidades de Sade. Su carácter desarrollado, insistente, desmesurado, salta a la vista y contribuye, por no sé qué desafío de la verosimilitud, a introducir la idea legítima de la ironía de este discurso. Sigue siendo cierto que las cosas de las que se trata se despliegan en Suetonio, en Dion Cassius, en algunos otros. Lean las *Memorias sobre los Grandes Días de Auvernia* de Esprit Fléchier, para aprender qué podía permitirse con sus campesinos un gran señor de los albores del siglo XVII.

Nos equivocaríamos, en nombre de la discreción que imponen a nuestra debilidad las fascinaciones de lo imaginario, al pensar que sin saber qué hacen, los hombres no son capaces, en ciertas posiciones, de franquear esos límites.

Al respecto, Freud mismo nos tiende la mano, con esa falta absoluta de falsas perspectivas, esa ausencia de toda *knavery* que lo caracteriza, cuando no duda en articular en *El malestar en la cultura* que no hay común medida entre la satisfacción que da un goce en su estado primero y la que brinda en las formas desviadas, incluso sublimadas, en las que lo compromete la civilización.

En otro lado, no disimula qué piensa del hecho de que los goces que una moral aceptada interdice sean, empero, perfectamente accesibles y permitidos por las condiciones mismas en las que viven algunos a los que señala con el dedo, que son los que en la época en que vivimos lla-

mamos los ricos —y, sin duda, pese a las trabas que les conocemos, se aprovechan de ellas a veces.

Para poner a punto las cosas, aprovecho este pasaje para hacerles una observación incidental, a la moda de las observaciones de Freud en esta materia, pero muy a menudo omitida o descuidada. La seguridad del goce de los ricos en la época en que vivimos está sumamente incrementada por lo que llamaría la legislación universal del trabajo. Represéntense ustedes lo que fueron en épocas pasadas las guerras sociales. Intenten volver a encontrarlas en nuestra época, su equivalente ciertamente es remitido a nuestras fronteras, pues ya no existen en el interior de nuestras sociedades.

Un punto ahora sobre el valor de testimonio de realidad de la obra de Sade. ¿Interrogaremos su valor de sublimación? Al considerar la sublimación en su forma más difundida, diría incluso, la más truculenta y la más cínica que Freud se entretuvo en proponernos, a saber, la transformación de la tendencia sexual en una obra en la que cada cual, reconociendo sus propios sueños e impulsos, recompensará al artista, por darle esa satisfacción, acordándole una vida larga y feliz y, en consecuencia, dándole acceso efectivamente a la satisfacción de la tendencia involucrada al inicio; si tomamos la obra de Sade desde este ángulo, pues bien, es más bien fallida.

Es más bien fallida si se piensa en el tiempo de su vida que el pobre Sade pasó en prisión o bien recluido en instituciones especiales. En cuanto a su obra, su éxito, que fue grande empero durante su vida, al menos así ocurrió con *La nueva Justina*, seguida de *La historia de Julieta*, siguió siendo seguramente subterráneo, éxito de las tinieblas, éxito reprobado. No insistiremos al respecto. Aludimos a ello para pasear nuestra linterna sobre las faces que primero merecen ser iluminadas.

Vayamos a ver ahora dónde se sitúa la obra de Sade. Obra insuperable, se ha dicho, en el sentido de un absoluto de lo insoportable capaz de ser expresado por palabras en lo concerniente a la transgresión de todos los límites humanos. Puede admitirse que en ninguna literatura, de ningún tiempo, hubo una obra tan escandalosa. Ninguna otra hirió tan profundamente los sentimientos y los pensamientos de los hombres. Hoy en día, cuando los relatos de Henry Miller nos hacen temblar, ¿quién osaría rivalizar en licencia con Sade? Sí, se puede pretender que tenemos ahí la obra más escandalosa que jamás fue escrita. Y Maurice Blanchot, a quien les cito, continúa —*¿No es éste acaso un motivo para preocuparnos por ella?*

Es precisamente lo que hacemos. Los incito a hacer el esfuerzo de leer el libro en el que están recogidos dos artículos del mismo autor, sobre Lautréamont y Sade. Es uno de los elementos que debemos incorporar a nuestro expediente.

Hablar así con toda seguridad es demasiado decir. De hecho, parece que no hubiese atrocidad concebible que no pudiese ser encontrada en este catálogo. Hay en él un desafío a la sensibilidad cuyo efecto es, hablando estrictamente, de estupefacción —esto quiere decir que se pierde pie. Desde este punto de vista puede decirse que el efecto en juego se obtiene sin arte, sin consideración alguna por la economía de medios, mediante una acumulación de detalles y peripecias, a las que se le agrega un relleno de disertaciones y de justificaciones, cuyas contradicciones nos interesan mucho y que seguiremos en detalle.

Sólo las mentes burdas pueden considèrar que las disertaciones están ahí para hacer pasar las complacencias eróticas. Incluso gente mucho más fina que esas mentes burdas, llegó a atribuir a esas disertaciones, denominadas digresiones, la baja de la tensión sugestiva, en el plano en que las mentes finas en cuestión —se trata de Georges Bataille— consideran que la obra debe su valor al hecho de darnos acceso a una asunción del ser en tanto que desarreglo.

Este es un error. El aburrimiento en juego es algo diferente. Precisamente, no es más que la respuesta del ser, ya sea el del lector o el del autor, poco importa, ante el acercamiento de un centro de incandescencia o de cero absoluto, que es psíquicamente irrespirable. Que el libro caiga de las manos, prueba sin duda de que es malo, pero lo malo literario es aquí quizá el garante de esa *mauvaiseté* [maldad] —para emplear un término que aún se usaba en el siglo XVIII— que es el objeto mismo de nuestra búsqueda. Sade se presenta, por ende, en el orden de lo que llamaré la literatura experimental. La obra de arte es aquí una experiencia que, para su proceso, arranca al sujeto de sus amarras psicosociales —para no permanecer en vaguedades, diré, de toda apreciación psicosocial de la sublimación en juego.

No hay mejor ejemplo de una obra tal como ésa, que espero algunos de ustedes hayan consumido —digo consumido en el mismo sentido con que pueda decirse, *¿Consume o no usted opio?*— a saber, *Los cantos de Maldoror* de Lautréamont. Con total justeza Maurice Blanchot conjuga las dos perspectivas que nos da sobre uno y otro autor.

Pero en Sade, la referencia a lo social está conservada y tiene la pretensión de valorizar socialmente su extravagante sistema; a ello se

deben esas confesiones asombrosas que producen el efecto de incoherencias y que culminan en una contradicción múltiple, que sería sin embargo errado colocar pura y simplemente a cuenta del absurdo. Lo absurdo, desde hace algún tiempo, es una categoría un poquito cómoda. Los muertos son respetables, pero no podemos dejar de notar la complacencia que aportó a no sé qué balbuceos sobre este tema el premio Nobel. Esta es una maravillosa recompensa universal de la *knavery*, cuya lista de premiados está constituida por los estigmas de cierta abyección de nuestra cultura.

Aislaré, para terminar, dos términos, como un anuncio de lo que constituirá la continuación de nuestro proyecto.

Cuando se avanza en dirección a ese vacío central, en tanto que, hasta el presente, el acceso al goce se nos presenta de esta forma, el cuerpo del prójimo se fragmenta. Haciendo la doctrina de la ley del goce como pudiendo fundar no sé qué sistema de sociedad idealmente utópica, Sade se expresa de este modo en itálicas, en la edición de *Julieta* rehecha recientemente, de manera, mi Dios, muy adecuada, en Pauvert, y que es todavía ahora un libro que circula bajo cuerda — *Présteme la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, de la del mío que pueda serle agradable.*

Podemos ver en el enunciado de esta ley fundamental, a través de la cual se expresa un momento del sistema de Sade en tanto que pretende ser socialmente aceptable, la primera manifestación articulada de aquello en lo que nos detuvimos, como psicoanalistas, bajo el nombre de objeto parcial.

Pero cuando articulamos de este modo la noción de objeto parcial, implicamos así que ese objeto sólo pide volver a entrar en el objeto, en el objeto valorizado, el objeto de nuestro amor y de nuestra ternura, el objeto en tanto concilia en él todas las virtudes del pretendido estadio genital. Conviene detenerse en el problema de una manera diferente y percatarse de que ese objeto necesariamente está en estado de independencia en ese campo que consideramos, por convención, como central. El objeto total, el prójimo, viene a perfilarse en él, separado de nosotros, elevándose, si me permiten decirlo, evocando la imagen del Carpaccio de San Giorgio degli Schiavone en Venecia, en medio del dibujo de un osario.

El segundo término que Sade nos enseña, es lo que aparece en el fantasma como el carácter indestructible del Otro, en la medida en que surge en la figura de su víctima.

Ya se trate de *Justina* o de cierta posteriodad, superable ciertamente de la obra de Sade, me refiero a su posterioridad erótica, incluso pornográfica, que dio una de sus flores más recientes en *La historia de O* —la víctima sobrevive a todos los malos tratos, ni siquiera se degrada en su carácter de atractivo voluptuoso, sobre el cual la pluma del autor vuelve siempre con insistencia, como en toda descripción de esta especie— ella tiene siempre los ojos más lindos del mundo, el aire más patético y conmovedor. La insistencia del autor en colocar siempre a sus sujetos en una rúbrica tan estereotipada plantea en sí misma un problema.

Parece que todo lo que le sucede al sujeto es incapaz de alterar la imagen en juego, hasta en demasía. Pero Sade, que es de otra naturaleza que quienes nos proponen estos divertimentos, llega más lejos, pues en él vemos perfilarse en el horizonte la idea de un suplicio eterno. Volveré sobre este punto, pues es ésta una extraña incoherencia en este autor, que anhela que nada de él subsista, que desea que para nada sea accesible a los hombres el lugar de su tumba, que deberá ser recubierta por matorrales. ¿No quiere decir esto que pone en el fantasma el contenido de ese, más próximo a él mismo, que llamamos el prójimo o también el *metipsemus?*

Terminaré hoy mi discurso con la indicación de este detalle. ¿Por qué lazos profundos resulta que cierta relación con el Otro, que se denomina sádica, nos muestra su parentesco verdadero con la psicología del obsesivo?— cuyas defensas tienen la forma de una armadura de hierro, de una montura, de un corsé, donde se detiene y se encierra, para impedirse acceder a lo que Freud llama en algún lado, un horror que él mismo desconoce.

30 DE MARZO DE 1960

PARENTESIS

LA PULSION DE MUERTE SEGUN BERNFELD

No escucharán hoy la continuación de mi discurso. No la escucharán por razones que me son personales.

Ocupé la interrupción de estas vacaciones, en efecto, en la redacción de un trabajo para el próximo número de nuestra revista sobre la estructura, el cual me remitió a una etapa anterior de mis desarrollos. Esto interrumpió mi impulso, en base al que prosigue lo que este año despliego ante ustedes en lo relativo a esa dimensión profunda del movimiento del pensamiento, del trabajo y de la técnica analíticos, que llamo ética.

Releí lo que les di la última vez y, créanme que eso no se presenta para nada mal. Con el designio de volver a encontrar ese nivel, remitiré a la vez próxima su continuación.

Por el momento, estamos ante esa barrera más allá de la cual está la Cosa analítica y en la que se producen los frenos, donde se organiza la inaccesibilidad del objeto en tanto que objeto del goce. Aquí se sitúa, en suma, el campo de nuestra experiencia. Este punto crucial es, al mismo tiempo, lo que el análisis trae de nuevo, por más accesible que sea, empero, en el campo de la ética.

Para compensar en suma esta inaccesibilidad, es más allá de esa barrera donde resulta proyectada toda sublimación individual y, asimismo las sublimaciones de los sistemas de conocimiento y, por qué no, la del conocimiento analítico mismo.

Aquí me veré probablemente llevado a articular para ustedes la próxima vez en qué la última palabra del pensamiento de Freud, especialmente sobre la pulsión de muerte, se presenta en el campo del pensamiento analítico como una sublimación.

Desde esta perspectiva, no me pareció inútil, a modo de paréntesis, darles el trasfondo sobre el que podrá formularse esta noción, haciéndoles resumir por el Sr. Kaufmann, de acuerdo con el espíritu normal de un seminario, lo que los representantes de una buena generación analítica, principalmente Bernfeld y su colaborador Feitelberg, cogitaron en lo concerniente al sentido de la pulsión, para tratar de darle su pleno desarrollo en el contexto científico de entonces, donde debía ubicarse de acuerdo a su criterio.

Con este carácter, es un momento de la historia del pensamiento analítico lo que les será representado hoy. Saben qué importancia le adjudico a esos momentos, en la medida en que pretendo a menudo enseñarles a volver a encontrar, en sus aporías mismas, una arista auténtica del terreno en que nos desplazamos.

Verán qué dificultades encuentra la tentativa de Bernfeld de insertar la pulsión de muerte en una energética que, sin duda, es ya anticuada, pero que es realmente aquella en cuyo contexto Freud mismo hablaba. El Sr. Kaufmann ha realizado al respecto toda suerte de observaciones pertinentes acerca del fondo común de nociones científicas de las que Freud tomó ciertos términos, que situamos mal al tomarlos simplemente al desnudo, contentándonos con la sucesión de las enunciaciones de Freud. Ciertamente, una coherencia interna les da su alcance, pero saber de qué discursos de la época han sido tomadas en préstamo, nunca es inútil. *[Sigue la exposición del Sr. Kaufmann].*

Agradezco infinitamente, con todo el énfasis que puedo poner en ello, al Sr. Kaufmann, por habernos prestado el servicio de desenredarnos la cadena de meditación representada por estos tres artículos esenciales de Bernfeld. Si para algunos —anhelaría que fuesen el menor número posible—, esto puede parecer un rodeo en el plano general de nuestra búsqueda, no se trata ciertamente de un rodeo accesorio. Si la pulsión de muerte en Freud encuentra en Bernfeld esta objeción según la cual se pretende que no nos enseña nada acerca del interior del fenómeno, verán que nos enseñará mucho más acerca del espacio en que se desplaza el pensamiento de Freud. En suma, han escuchado lo suficiente como para ver que esa dimensión es, hablando estrictamente, la del sujeto. Es la condición para que el fenómeno natural de la tendencia en la entropía sea retomado a nivel de la persona y pueda adquirir el valor de una tendencia orientada, significativa del sistema en tanto que éste se sitúa íntegramente en una dimensión ética.

Nos equivocaríamos si nos asombráramos por ello, pues si no, no sería ni el método, ni la vía terapéutica, incluso ascética, de nuestra experiencia.

27 DE ABRIL DE 1960

XVI

LA PULSION DE MUERTE

Marx y los progresistas.
El goce, satisfacción de una pulsión.
El Sistema del papa Pío VI.
Creacionismo y evolucionismo.
La mujer como ex nihilo.

No quisiera comenzar hoy mi seminario sin decirles brevemente lo que no tuve la ocasión de decirles ayer, en la reunión científica de la *Sociedad*.

Asistimos a una comunicación notable, realizada por alguien que no tenía que revolucionar el dominio de la histeria y que no estaba en posición de aportarnos una experiencia inmensa ni siquiera original, ya que es alguien cuya carrera psicoanalítica comienza, pero cuya exposición, muy completa y quizás, como se dijo, demasiado rica, tenía sin embargo un carácter extremadamente articulado.

Esto no quiere decir que no haya en ella nada que no deba ser retomado, y si hubiera creído tener que forzar las cosas interviniendo después de una interrupción quizá demasiado prematura de la discusión, hubiera rectificado ciertamente algunos puntos que fueron propuestos en lo concerniente a las relaciones de la histeria con el ideal del yo y el yo ideal y, precisamente, cierta imprecisión en la concatenación de esas dos funciones.

Lo importante no es esto —una comunicación de esta especie muestra hasta qué punto las categorías que me esfuerzo desde hace mucho por promover ante ustedes, se revelan manejables y permiten articular las cosas con precisión. Introducen una claridad acorde con las dimensiones

mismas de nuestra experiencia y, cualquiera sea la discusión que se pueda despertar sobre algunos detalles, ven a las nociones teóricas animarse con su propio movimiento y alcanzar el nivel de la experiencia.

Se habla de las relaciones de la histérica con el significante. Podemos en la experiencia clínica palpar a cada instante su presencia, y la exposición de ayer les presentaba, si cabe la expresión, una máquina en funcionamiento que se animaba ante ustedes. Existen varios puntos que se ofrecen a la crítica de la experiencia, pero el conjunto les hizo palpar la convergencia de las nociones teóricas que les traigo con la estructura con la que nos enfrentamos, que se define por el hecho de que el sujeto debe situarse en el significante. Vemos producirse verdaderamente delante nuestro el *eso habla*.

El *eso habla*, emergido de la teoría, confluía con la experiencia clínica más cotidiana.

Hemos visto a la histérica animarse en su dimensión propia y no teniendo como referencia fuerzas oscuras desigualmente repartidas en un espacio por lo demás no homogéneo, cosa que constituye habitualmente el pretendido discurso analítico. Sólo se pretende analítico en la medida en que se aliena en toda suerte de referencias a ciencias, harto estimables cada una de ellas en su dominio, pero que a menudo sólo son invocadas por el teórico para enmascarar su torpeza al desplazarse en su propio dominio.

Este no es simplemente un homenaje al trabajo que escucharon, ni tampoco un simple añadido a lo que persigo ante ustedes, sino el recordatorio de que me esfuerzo este año en dar vida ante ustedes, con mis medios, que son simplemente los de mi experiencia, a la dimensión ética del psicoanálisis.

1

No pretendo este año hacer algo diferente de lo que hice los años precedentes en una elaboración progresiva, desde la referencia primera a la palabra y al lenguaje, hasta la tentativa del año pasado de precisar la función del deseo en la economía de nuestra experiencia, en la medida en que ella está guiada por el pensamiento freudiano.

En este comentario de pensamiento freudiano no procedo como un profesor. La acción general de los profesores, en lo concerniente al pensamiento de quienes enseñaron algo en el curso de la historia, consiste

en general en formularlo de tal suerte que éste sólo aparece en sus aspectos más limitativos y más parciales. A eso se debe la impresión de respirar que siempre se tiene cuando uno se remite a los textos originales —hablo de los textos que valen la pena.

No se supera a Descartes, Kant, Marx, Hegel y algunos otros, en la medida en que marcan la dirección de una búsqueda, una verdadera orientación.

Tampoco se supera a Freud. Tampoco —¿cuál es su interés?— se mide su volumen, se hace su balance. Uno se sirve de él. Uno se desplaza en su interior. Nos guiamos con las direcciones que nos dio. Lo que aquí les doy es un intento de articular la esencia de una experiencia en tanto que fue guiada por Freud. En modo alguno es una tentativa de determinar el volumen o de resumir a Freud.

¿No ven ustedes el testimonio de que la dimensión ética es nuestra experiencia misma, en esas desviaciones implícitas de ética de las que testimonian las nociones pretendidamente objetivantes que se depositaron poco a poco a través de las diferentes edades del pensamiento analítico? ¿Una noción ética implícita no subyace acaso en esa noción de oblatividad que me ven criticar tan a menudo ante ustedes? Los objetivos no formulados, apenas confesados, pero muy a menudo explícitos, que se articulan en la noción de rehacer el yo del sujeto, de lograr en el análisis la reformación del sujeto —para no decir reformación, reforma en todas las implicaciones del análisis— ¿no entrañan acaso una dimensión ética? Quiero mostrarles simplemente que ella es inadecuada, que no corresponde a nuestra experiencia, a las dimensiones reales en que se propone el problema ético. Freud nos lo indica por la naturaleza del sentido mismo que nos abrió.

Llevándolos pues este año al terreno de la ética del psicoanálisis, los conduje a cierto límite que ilustré mediante una confrontación, una puesta en relieve del uno por el otro, por paradójico que parezca, de Kant y de Sade señaladamente. Los llevé al punto de apocalipsis o de revelación de algo que se llama la transgresión.

Este punto de la transgresión tiene una relación sensible con lo que está en juego en nuestra interrogación ética, a saber, el sentido del deseo, que mi elaboración de los años anteriores los llevó a distinguir estrictamente de la necesidad en la experiencia freudiana, que también es la nuestra, cotidianamente. No es posible reducir la función del deseo haciéndola surgir, emanar, de la dimensión de la necesidad. Esto les da el marco en el que se desplaza nuestra búsqueda.

Retorno a algo que es casi contingente en los comentarios que he desarrollado ante ustedes. Hice, en el rodeo de una de mis exposiciones, una excursión paradójica, incluso fantaseosa, sobre dos formas que opuse entre sí, la del intelectual de izquierda y la del intelectual de derecha.

Hablando de estos dos términos y, en cierto registro, sin darle la razón a ninguno, pude parecer dar prueba de esa imprudencia que alimenta la indiferencia en materia de política. En resumen, se me pudo reprochar el haber subrayado, en términos que elegí empero con atención—había tenido el cuidado, sin embargo, de decir que la ética de Freud en *El malestar en la cultura* era humanitaria, lo cual no quiere decir precisamente que fuese un reaccionario—, el haber subrayado que Freud no era progresista.

Esta observación, aunque no se me cuestione hablando estrictamente su pertinencia, les pareció a algunos que era peligroso acentuarla. Estoy sorprendido de que se me haya podido decir algo semejante y precisamente desde la perspectiva, políticamente orientada, desde la cual me llegó. A quienes pueden haberse sentido igualmente sorprendidos, quisiera incitarlos—cosa que nunca es inútil para controlar los movimientos de la sensibilidad—a informarse de un modo quizá más preciso, mediante la lectura de ciertos textos cortos.

Traje uno de ellos. Traje el primer volumen de las *Obras filosóficas* de Karl Marx, traducidas por Molitor y publicadas por Alfred Coste. Les aconsejo leer por ejemplo la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho* de Hegel o muy sencillamente esa curiosa obrita que se llama *La cuestión judía*. Quizás adquirirán en ellas una noción más pertinente de lo que pensaría Marx en nuestra época de lo que se llama el progresismo, quiero decir cierto estilo de ideología generosa muy difundida, digámoslo, en nuestra burguesía. La manera en que Marx lo apreciaría se les presentará a todos aquellos que quieran remitirse a esta fuente, una buena y sana medida de cierta honestidad intelectual.

De tal suerte que al decir que Freud no era progresista, no quería para nada decir, por ejemplo, que no estuviese interesado por la experiencia marxista. Pero, en fin, es un hecho, Freud no era progresista. Esta no era de ninguna manera una imputación política que lo concerniese — tan sólo no participaba de cierto tipo de prejuicios burgueses.

Una vez dicho esto, hay otro hecho: Freud no era marxista. No subrayé esto porque verdaderamente no veo ni su interés ni su alcance. Reservo para más tarde el mostrar cuál puede ser el interés para un

marxista de la dimensión abierta por Freud. Este punto será más difícil de introducir, porque, hasta el presente, del lado marxista no parecen haberse percatado demasiado —si es que hay aún marxistas— del sentido en el que se articula la experiencia indicada por Freud.

Marx asume el relevo de un pensamiento que culmina en esa obra que fue objeto de sus observaciones más pertinentes, a saber, *La filosofía del derecho* de Hegel, en la que se articula algo de lo que no hemos salido que yo sepa, a saber, los fundamentos del Estado, del Estado burgués que da la regla de una organización humana fundada en la necesidad y la razón. Marx nos hace percibir el carácter parcial, fragmentario, insuficiente, de la solución dada en este marco y muestra que la armonía de la necesidad y de la razón no es a ese nivel más que una solución abstracta y disociada.

Necesidad y razón sólo se armonizan en el derecho, pero cada uno es librado al capricho del egoísmo de sus necesidades particulares, a la anarquía, al materialismo. Marx aspira a un Estado donde la emancipación humana no sólo, como él se expresa, se producirá políticamente sino realmente, y donde el hombre se encontrará, respecto a su propia organización, en una relación no alienada.

Ahora bien, saben, pese a las aberturas que dio la historia a la dirección indicada por Marx, que no hemos llegado exactamente, me parece, a la realización del hombre integral. En este camino, Freud —es en este sentido que no supera a Marx— muestra que, por más lejos que se haya llevado su articulación en la tradición filosófica clásica, los dos términos de razón y de necesidad son insuficientes para permitir apreciar el campo del que se trata en lo tocante a la realización humana. En la estructura misma resulta que encontramos cierta dificultad, que es nada menos que la función del deseo, tal como la articulo ante ustedes.

Cosa paradójica, curiosa —pero es imposible registrar de otro modo la experiencia analítica—, la razón, el discurso, la articulación significante como tal, está ahí al inicio, *ab ovo,* ella está ahí en estado inconsciente, antes del nacimiento, en lo tocante a la experiencia humana, de toda cosa; está ahí envuelta, desconocida, no dominada, no sabida por quien es su soporte. Es en una situación así estructurada cómo el hombre tiene, en un segundo momento, que situar sus necesidades. La captura del hombre en el campo del inconsciente tiene un carácter primitivo fundamental. Ahora bien, ese campo, en tanto que desde el vamos está organizado lógicamente, entraña una *Spaltung,* que se mantiene en todo el despliegue de su desarrollo, y en relación a

esta *Spaltung* debe articularse en su función el deseo como tal. Ese deseo presenta así ciertas aristas, cierto punto de tropiezo y es precisamente aquello en lo cual la experiencia freudiana complica la dirección dada al hombre de su propia integración.

Problema del goce, en tanto que éste se presenta como envuelto en un campo central, con caracteres de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad, en un campo rodeado por una barrera que vuelve su acceso al sujeto más que difícil, inaccesible quizás, en la medida en que el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión, en el sentido en que este término exige la elaboración compleja que intento articular ante ustedes.

La pulsión propiamente dicha es algo muy complejo, tal como lo escucharon la vez pasada, para cualquiera que se aproxime a ella de manera aplicada, tratando de comprender qué articula acerca de ella Freud. Ella no es reductible a la complejidad de la tendencia entendida en su sentido más amplio, en el sentido de la energética. Entraña una dimensión histórica, cuyo verdadero alcance tenemos que percibir.

Esta dimensión se marca en la insistencia con que ella se presenta, en tanto que se relaciona con algo memorable, por haber sido memorizado. La rememoración, la historización, es coextensiva al funcionamiento de la pulsión en lo que se llama lo psíquico humano. Allí también se registra, entra en el registro de la experiencia, la destrucción.

Es lo que intentaré ilustrarles, trayendo de inmediato lo que llamaré no el mito, pues el término no seria adecuado, sino la fábula de Sade.

2

Sade expone en la *Julieta*, exactamente en el tomo IV, página 78, de la edición más accesible para ustedes, la de Jean-Jacques Pauvert, el Sistema del papa Pío VI, pues las teorías de las que se trata le son imputadas a este papa.

Sade anima ante nosotros la teoría de que mediante el crimen resulta que el hombre colabora con nuevas creaciones de la naturaleza. La idea es que el puro impulso de la naturaleza es obstruido por sus propias formas, que los tres reinos, por manifestarse en formas fijas, encadenan la naturaleza en un ciclo limitado, manifiestamente imperfecto por lo demás, como lo muestra el caos, incluso la multitud de conflictos, el desorden fundamental de sus relaciones recíprocas. Asimis-

mo, el cuidado más profundo que se le puede imputar a ese sujeto psíquico, en el sentido del término que quiere decir lo más profundamente oculto, que sería la Naturaleza, sería vaciarlo todo, para permitirle recomenzar su tentativa, volver a partir con un nuevo impulso.

Estos comentarios son totalmente literarios, en tanto no están fundamentados científicamente en lo más mínimo, sino que tienen un carácter poético. En este revoltijo lujurioso, se constata la irrupción, cada tanto, de lo que algunos pueden considerar como digresiones fastidiosas, pero como verán ustedes en todo caso resisten sin embargo bastante bien la lectura. En efecto, por más que la lectura introduzca siempre una ruptura en el mantenimiento de la atención, les comunicaré un pasaje del susodicho sistema.

> *Sin destrucción, sin alimento de la tierra hay, en consecuencia, una pérdida de la posibilidad del hombre de poder reproducirse. Fatal verdad, sin duda, pues prueba de manera invencible que los vicios y las virtudes de nuestro sistema social no son nada, y que los vicios mismos son más necesarios que las virtudes, pues son creadores, y las virtudes sólo son creadas o, si lo prefieren así, que son causas, y que las virtudes sólo son efectos... una armonía demasiado perfecta tendría todavía más inconvenientes que el desorden; si la guerra, la discordia y los crímenes llegasen a ser proscriptos de la faz de la tierra, el imperio de los tres reinos, que se volvería entonces demasiado violento, destruiría a su vez todas las otras leyes de la naturaleza. Todos los cuerpos celestes se detendrían, las influencias estarían suspendidas por el imperio demasiado grande de una de ellas; ya no habría ni gravitación ni movimiento. Son pues los crímenes de los hombres los que, produciendo la perturbación en la influencia de los tres reinos, impiden a esta influencia llegar a un punto de superioridad que perturbaría a todos los demás, manteniendo en el universo ese perfecto equilibrio que Horacio llamaba* rerum concordia discors. *El crimen es pues necesario en el mundo. Pero los más útiles sin duda son aquellos que perturban más, como el* rechazo de la propagación *o* la destrucción; *todos los demás son nulos o más bien sólo estos dos pueden merecer el nombre de crímenes; y aquí tenemos pues esos crímenes esenciales a las leyes de los reinos y esenciales a las leyes de la naturaleza. Un filósofo antiguo llamaba a la guerra* la madre de todas las cosas. *La existencia de los asesinos es tan necesaria como esa calamidad; sin ellos, todo estaría perturbado en el universo. (...) esa disolución sirve a la naturaleza, pues ella recompone a partir de esas partes destruidas. Por lo tanto, todo cambio operado por el hombre sobre esa materia organizada, sirve a la naturaleza mucho más de lo que la contraría. ¡Qué digo, desgraciadamente! Para servirla, serían necesarias destrucciones mucho más completas..., mucho más completas que las que podemos operar; es la atrocidad, es la extensión lo que ella quiere en los crímenes; cuanto más nuestras destrucciones sean de esa especie, más le serán agradables. Sería necesario, para servirla todavía mejor, poder oponerse a la regeneración resultante del cadáver que enterramos. El asesinato sólo le arranca al individuo al que golpeamos la primera vida; sería necesario poder arrancarle la segunda, para ser todavía más útiles a la naturaleza; pues lo que ella quiere es el anonadamiento: dar a nuestros asesinatos toda la extensión que ella desea nos supera.*

Pienso que captaron el alcance del vigor de esta última enunciación. Nos lleva al núcleo de lo que, la última vez, a propósito de la pulsión de muerte, les fue articulado como el punto de escisión entre, por un lado, el principio del Nirvana o del anonadamiento —en la medida en que se remite a una ley fundamental que podría ser identificada como lo que la energética nos da como la tendencia al retorno a un estado, si no de reposo absoluto, al menos de equilibrio universal— y, por otro, la pulsión de muerte.

La pulsión de muerte debe situarse en el dominio histórico, en la medida en que ella se articula en un nivel que sólo puede ser definido en función de la cadena significante, es decir, en tanto que un punto de referencia, que es un punto de referencia de orden, puede ser situado en relación al funcionamiento de la naturaleza. Algo más allá es necesario, desde donde ella pueda ser captada en una memorización fundamental, de suerte tal que todo pueda ser retomado, no simplemente en el movimiento de las metamorfosis, sino a partir de una intención inicial.

Esquematizo aquí lo que escucharon la última vez en el resumen, muy completo y muy logrado, del trabajo de Bernfeld y Feitelberg por el Sr. Kaufmann, quien nos mostraba los tres niveles en que se articula la cuestión de la pulsión de muerte. A nivel de los sistemas materiales considerados como inanimados, incluyendo en ellos incluso lo que interviene bajo la forma de organización material dentro de los organismos

vivos, la entrada en función de una tendencia irreversible y que se ejerce en el sentido del advenimiento de un estado de equilibrio terminal es, hablando estrictamente, lo que está articulado en la energética como entropía.

Tienen aquí un primer sentido que puede dársele a la pulsión de muerte en Freud. ¿Acaso se trata de esto?

El texto de Bernfeld y Feitelberg, del modo más pertinente, agrega algo al texto de Freud acerca de la diferencia que introduce la estructura viva. En los sistemas físicos inanimados, las dimensiones de intensidad y de extensión que entran en juego en la fórmula energética, son homogéneas. Según Bernfeld, lo que distingue como tal a la organización viva es ese elemento de estructura, en el sentido goldsteiniano de la estructura del organismo, que hace que ambos polos de la ecuación devengan heterogéneos. Se supone esto tanto a nivel elemental, entre el núcleo y el citoplasma, como a nivel de los organismos superiores, entre el aparato neurológico y el resto de la estructura. Esta heterogeneidad introduce desde entonces el conflicto en el nivel de la estructura viviente.

Aquí Bernfeld dice —*Me detengo.* Según él, en la pulsión articulada por Freud, aquello de lo que se trata es la tendencia general de todos los sistemas a retornar al equilibrio, en la medida en que pueden ser aprehendidos en la ecuación energética. Esto puede llamarse tendencia, pero esto no es —es un freudiano de los más ortodoxos el que se expresa de este modo— lo que, nosotros analistas, podemos designar en nuestro registro propio como la pulsión.

La pulsión como tal, y en la medida en que ella es entonces pulsión de destrucción, debe estar más allá del retorno a lo inanimado. ¿Qué puede realmente ser entonces? —salvo una voluntad de destrucción directa, si puedo expresarme así para ilustrar aquello de lo que se trata.

No coloquen para nada el acento en el término de voluntad. Cualquiera sea el eco de interés que pudo despertar en Freud la lectura de Schopenhauer, no se trata de nada que sea del orden de una *Wille* fundamental y es sólo para hacer sentir la diferencia de registro con la tendencia al equilibrio que la estoy llamando así por el momento. Voluntad de destrucción. Voluntad de comenzar de cero. Voluntad de Otra-cosa, en la medida en que todo puede ser puesto en causa a partir de la función del significante.

Si todo lo que es inmanente o implícito en la cadena de los acontecimientos naturales puede ser considerado como sometido a una pulsión

llamada de muerte, esto es así sólo en la medida en que hay cadena significante. Es exigible, en efecto, en ese punto del pensamiento de Freud, que aquello de lo que se trata sea articulado como pulsión de destrucción, en la medida en que pone en duda todo lo que existe. Pero ella es igualmente voluntad de creación a partir de nada, voluntad de recomienzo.

Esta dimensión es introducida una vez que la cadena histórica es aislable y cuando la historia se presenta como algo memorable y memorizado en sentido freudiano, algo registrado en la cadena significante y dependiente de su existencia.

Esto es lo que les estoy ilustrando al citarles este pasaje de Sade. No es que la pulsión de muerte que Freud nos aporta sea una noción científicamente injustificable, sino que ella es del mismo orden que el Sistema del papa Pío VI. Como en Sade, la noción de pulsión de muerte es una sublimación creacionista, vinculada con ese elemento estructural que hace que, desde el momento en que tenemos que vérnosla en el mundo con cualquier cosa que se presenta bajo la forma de la cadena significante, hay en algún lado, pero ciertamente fuera del mundo de la naturaleza, el más allá de esa cadena, el *ex nihilo* sobre la que se funda y se articula como tal.

No les estoy diciendo que la noción de pulsión de muerte en Freud no sea en sí algo muy sospechoso —tan sospechoso, y diría casi tan irrisorio, como la idea de Sade. ¿Hay acaso algo tan pobre y miserable, después de todo, como la idea de que los crímenes humanos puedan en lo que sea colaborar, para bien o para mal, en el mantenimiento cósmico de la *rerum concordia discors?*

Esto es incluso doblemente sospechoso, porque se reduce a fin de cuentas —y así leemos *Más allá del principio del placer*— a sustituir a la Naturaleza por un sujeto. Cualquiera sea el modo en que construyamos a ese sujeto, resulta que tiene como soporte un sujeto en tanto que sabe, Freud en esta ocasión, pues es él quien descubrió el más allá del principio del placer— mientras que Freud, precisamente coherente consigo mismo, indica allí, en el horizonte de nuestra experiencia, un campo donde el sujeto, si subsiste, es incuestionablemente un sujeto en tanto que no sabe, en un punto límite de ignorancia, si no absoluto. Este es el vigor de la investigación freudiana.

Tampoco digo que en ese punto de especulación las cosas siquiera tengan todavía un sentido. Quiero decir sencillamente que la pulsión de muerte en Freud no es ni verdadera ni falsa. Es sospechosa, no pro-

pongo nada más, pero basta que haya sido necesaria para Freud, que ella lo remita a un punto abisal, fundamentalmente problemático, para ser reveladora de una estructura del campo. Indica ese punto que les designé alternativamente como el de lo infranqueable o el de la Cosa. Freud despliega allí su sublimación en lo concerniente al instinto de muerte, en tanto que esa sublimación es fundamentalmente creacionista.

También aquí yace el fondo de esa advertencia cuyo tono y nota les di más de una vez —desconfíen del registro del pensamiento que se llama el evolucionismo. Desconfíen de él por dos razones —lo que diré ahora parecerá quizás dogmático, pero esto es más aparente que real.

La primera es que, cualquiera sea la contemporaneidad y las afinidades históricas del movimiento evolucionista y del pensamiento de Freud, existe una contradicción fundamental entre las hipótesis de uno y otro pensamiento. Les muestro la necesidad de un punto de creación *ex nihilo* del que nace lo que es histórico en la pulsión. Al comienzo era el Verbo, lo que quiere decir, el significante. Sin el significante al comienzo, es imposible articular la pulsión como histórica. Y esto basta para introducir la dimensión del *ex nihilo* en la estructura del campo analítico.

La segunda razón podrá parecerles paradójica, pero no es menos esencial —la perspectiva creacionista es la única que permite entrever la posibilidad de la eliminación radical de Dios.

Paradójicamente, sólo en la perspectiva creacionista puede pensarse la eliminación de la noción siempre renaciente de la intención creadora como sostenida por una persona. En el pensamiento evolucionista Dios, al no poder ser nombrado en ninguna parte, está literalmente omnipresente. Una evolución que se obliga a deducir de un proceso continuo el movimiento ascendente que culmina en la cima de la conciencia y del pensamiento, implica forzosamente que esa conciencia y que ese pensamiento estaban en el origen. Tan sólo la perspectiva de un comienzo absoluto marca el origen de la cadena significante como orden distinto, que aísla en su dimensión propia lo memorable y lo memorizado, no implicando perpetuamente el ser en el ente, implicación que está en el fondo del pensamiento evolucionista.

No es difícil hacer surgir de una evolución de la materia lo que se llama el pensamiento, cuando se lo identifica con la conciencia. Lo difícil de hacer surgir de una evolución de la materia es muy sencillamente el *homo faber,* la producción y el productor.

La producción es un dominio original, un dominio de creación *ex nihilo*, en la medida en que introduce en el mundo natural la organización del significante. Dado que esto es así, no podemos encontrar efectivamente el pensamiento —no en un sentido idealista, sino el pensamiento en su presentificación en el mundo— sino en los intervalos del significante.

Ese campo que llamo el de la Cosa, ese campo donde se proyecta algo más allá, en el origen de la cadena significante, lugar donde está puesto en causa todo lo que es lugar del ser, lugar elegido donde se produce la sublimación, cuyo ejemplo más masivo nos presenta Freud —¿de dónde surgen su perspectiva y su noción?

El hombre, singularmente, también se pone a cortejar el lugar de la obra y por eso el primer ejemplo que les di fue tomado del amor cortés. Confiesen que colocar en ese punto de más allá una criatura como la mujer es una idea verdaderamente increíble.

De ningún modo hago un juicio depreciativo sobre esos seres, la gente se puede quedar tranquila. En nuestro contexto cultural, al estar colocadas en el más allá del principio del placer como objeto absoluto, ellas no arriesgan nada. Que vuelvan entonces a sus problemas, que son verdaderamente de un orden homogéneo al de los nuestros, es decir, igualmente penosos. La cuestión no reside ahí.

Si esta idea increíble de colocar a la mujer en el lugar del ser pudo surgir, ella no la concierne en tanto que mujer, sino en tanto que objeto del deseo. Y en esto residen todas las paradojas de ese famoso amor cortés con las que la gente se rompe la cabeza, aportándole todas las exigencias de un amor que no tiene nada que ver, muy evidentemente, con esa sublimación históricamente fechada.

Los historiadores o los poetas que enfrentaron el problema, no pueden llegar a concebir cómo la fiebre, incluso el frenesí, tan manifiestamente coextensivo de un deseo vivido que nada tiene de platónico, atestado indudablemente en las producciones de la poesía cortés, se conjuga con este hecho totalmente manifiesto, de que el ser al que el deseo se dirige no es más que un ser de significante. El carácter inhumano del objeto del amor cortés en efecto salta a la vista. Ese amor que pudo conducir a algunos a actos muy cercanos a la locura, se dirigía a seres vivientes, nombrados, pero que no estaban allí en su realidad carnal e

histórica —esto es quizá ya algo a diferenciar— que estaban allí en todos los casos en su ser de razón, de significante.

Esto es, por otra parte, lo que da su sentido a esa extraordinaria serie de décimas del poeta Arnaud Daniel que les leí. Se encuentra allí la respuesta de la pastora al pastor, pues la mujer desde su lugar, responde por una vez, y en lugar de seguir el juego, le advierte al poeta, en ese grado máximo de su invocación al significante, de la forma que puede asumir en tanto que significante. No soy otra cosa, le dice, más que el vacío que hay en mi cloaca, para no emplear otros términos. Sople un poco allí adentro para ver —para ver si su sublimación todavía se sostiene.

Esto no quiere decir que no haya otra solución a la perspectiva de ese campo de la Cosa. Otra solución —históricamente fechada ella también y, cosa curiosa, en una época que no es tan diferente de aquella a la que acabo de aludir— es quizás un poco más seria. Ella se llama en Sade el Ser-supremo-en-maldad.

Si digo Sade es porque me gustan más las referencias cercanas y vivientes que las referencias alejadas, pero esto no es solamente un invento de Sade. Pertenece a una larga tradición histórica y por no hacerla remontar todavía más, al maniqueísmo, referencia ya dada en la época del amor cortés.

Ya hubo, en la época del amor cortés, gente a la que aludí fugazmente, que se llamaban los cátaros y para los cuales no cabía duda de que el príncipe de este mundo no fuese algo bastante comparable a ese ser-supremo-en-maldad. La *Grimmigkeit* del Dios boehmiano, la maldad fundamental como una de las dimensiones de la vida suprema, les prueba que esta dimensión no sólo puede ser evocada por un pensamiento libertino y antirreligioso.

Los cátaros no eran gnósticos y todo indica, incluso, que eran buenos cristianos. La práctica de su único sacramento, el *consolamentum*, lo prueba suficientemente. La idea que tenían de la salvación, que no era diferente del mensaje fundamental del cristianismo, era la de que hay una palabra que salva, y el *consolamentum* no era más que la transmisión de sujeto a sujeto de la bendición de esa palabra. Era gente cuya esperanza estaba enteramente en el advenimiento de una palabra —era gente que, en suma, tomaba totalmente en serio el mensaje del cristianismo.

Lo molesto es que, para que una palabra tal sea no eficaz, sino viable, hay que arrancársela al discurso. Ahora bien, nada es más difícil

que arrancarle la palabra al discurso. Colocan ustedes su fe en una palabra salvadora, pero desde el momento en que parten de ese nivel, todo el discurso les cae encima. Los cátaros no dejaron de percatarse de ello, bajo la forma de la autoridad eclesiástica, la cual, manifestándose momentáneamente como palabra malvada, les enseñó que incluso cuando se es un puro es necesario explicarse, entonces cuando uno comenzó a ser cuestionado por el discurso, aunque éste fuese el de la Iglesia, sobre este tema, todos saben que la pregunta tiene un único fin, hacerlos callar definitivamente.

Nos vemos pues llevados a ese límite, a ese campo de acceso a aquello de lo que se trata en lo tocante al deseo. ¿Cómo examinarlo con más detalle? ¿Cómo interrogar este campo? ¿Qué sucede cuando no se proyectan en él de manera sublimada esos sueños, esa temática, a los que se ven llevadas las mentes más ponderadas, tanto las más ordinarias como las más científicas, e incluso cierto pequeño burgués de Viena? ¿Qué sucede cada vez que suena para nosotros la hora del deseo?

Pues bien, uno no se aproxima y por las mejores razones.

Este será el objeto de mi discurso de la próxima vez —uno no se acerca por las razones mismas que estructuran el dominio del bien, en el sentido más tradicional, vinculado, por toda una tradición, con el placer. No es el advenimiento de Freud el que introdujo en la perspectiva antigua respecto del bien, en la medida en que puede ser deducido de las avenidas del placer, una revolución radical. Intentaré mostrarles la próxima vez el punto al que habían llegado las cosas en el momento de Freud—esa encrucijada histórica, a la que sólo vuelvo a llevarlos, es la de la utilidad.

Espero esta vez medir el valor del registro ético del utilitarismo desde la perspectiva freudiana de manera definitiva. Freud se permite, en esta ocasión, superarlo definitivamente, articulando aquello qué es fundamentalmente válido y aquello que a la vez lo cierra y permite palpar sus límites.

Intentaré desarrollar ante ustedes, no simplemente la perspectiva del progreso del pensamiento, sino la de la evolución de la historia, a fin de desmistificar la perspectiva platónica y aristotélica del bien, incluso del Bien Soberano, y llevarla a nivel de la economía de los bienes. Es esencial retomarla desde la perspectiva freudiana del principio del placer y del principio de realidad, para concebir, a partir de ahí, la novedad de lo que Freud introduce en el dominio de la ética.

Después de ese lugar de contención que constituyen la cadena y el

circuito de los bienes, se nos abre de todos modos un campo, que nos permite acercanos al campo central. El bien no es la sola, la verdadera, la única barrera que nos separa de él.

¿Cuál es esa segunda barrera? Ya se las anuncio y quizá les parecerá probablemente muy natural una vez que se las haya dicho, pero después de todo, no es tan obvia. Es un dominio sobre el cual Freud siempre mantuvo la más extrema reserva y es verdaderamente curioso que no lo haya identificado. La verdadera barrera que detiene al sujeto ante el campo innombrable del deseo radical, en la medida en que es el campo de la destrucción absoluta, de la destruccion más allá de la putrefacción es, hablando estrictamente, el fenómeno estético en la medida en que es identificable con la experiencia de lo bello —lo bello en su irradiación deslumbrante, lo bello del cual se dijo es el esplendor de lo verdadero. Es, evidentemente, porque lo verdadero no es demasiado bonito de ver que lo bello es, si no su esplendor, al menos, su cobertura.

En otros términos, les mostraré, en el próximo tiempo de nuestro andar, que en la escala de lo que nos separa del campo central del deseo, si el bien constituye la primera red de detención, lo bello forma la segunda y se le acerca más. Nos detiene, pero también nos indica en qué dirección se encuentra el campo de la destrucción.

En este sentido, que lo bello esté más cerca del mal que del bien para apuntar al centro de la experiencia moral no es, espero, algo que los asombre demasiado. Fue dicho hace mucho tiempo, lo mejor es el enemigo del bien.

4 DE MAYO DE 1960

XVII

LA FUNCION DEL BIEN

San Agustín y Sade.
Memoria, facilitación, rito.
El sujeto, elisión de un significante.
Apólogo de lo textil.
Utilidad y goce.

Estamos entonces en la barrera del deseo y, tal como se los anuncié la última vez, les hablaré del bien. El bien siempre tuvo que situarse en alguna parte sobre esta barrera. Se tratará hoy del modo en que el análisis les permite articular esta posición.

Les hablaré pues del bien y quizás les hablaré mal de él, en el sentido de que no tengo todo el bien posible para decirles del bien. Quizá no les hablaré de él demasiado bien, debido a que yo mismo no estoy totalmente bien como para hacerlo con la altura que exige el tema. Pero la idea de la naturaleza, después de lo que les digo acerca de ella, hace que no me detenga en esta contingencia accidental. Les ruego simplemente me disculpen si, al final, no quedan completamente satisfechos.

1

La cuestión del bien está lo más cerca posible de nuestra acción. Todos los intercambios que se operan entre los hombres y, más aun una intervención del tipo de la nuestra, por costumbre, es colocada bajo el

acápite y la autorización del bien —perspectiva sublime, incluso sublimada. Ahora bien, desde cierto ángulo, podemos definir a la sublimación como una opinión en el sentido platónico del término, una opinión organizada como un modo de alcanzar lo que podría ser objeto de ciencia, pero que la ciencia no puede alcanzar ahí donde está. Una sublimación cualquiera, incluyendo ese universal mismo, el bien, puede ser considerada momentáneamente, dentro de este paréntesis, como una ciencia falsificada.

En nuestra experiencia todo les sugiere que la noción y la finalidad del bien son para nosotros problemáticas. ¿Qué bien persiguen exactamente en relación a su paciente? Esta cuestión está siempre al orden del día en nuestro comportamiento. Tenemos que saber en cada instante cuál debe ser nuestra relación efectiva con el deseo de hacer el bien, el deseo de curar. Debemos contar con él como algo por naturaleza proclive a extraviarnos, en muchos casos instantáneamente. Diré aun más —se podría de manera paradójica, incluso tajante, designar nuestro deseo como un no-deseo de curar. El único sentido que tiene esta expresión es el de alertarlos contra las vías vulgares del bien, que se nos ofrecen con su inclinación a la facilidad; contra la trampa benéfica del querer-el-bien-del-sujeto.

Pero entonces, ¿de qué desean ustedes curar al sujeto? No hay duda de que esto es absolutamente inherente a nuestra experiencia, a nuestra vía, a nuestra inspiración —curarlo de las ilusiones que lo retienen en la vía de su deseo. Pero, ¿hasta dónde podemos llegar en esta dirección? Y, después de todo, esas ilusiones, aun cuando no entrañasen en sí mismas nada respetable, es todavía necesario que el sujeto quiera abandonarlas. ¿El límite de la resistencia es aquí meramente individual?

Aquí yace la cuestión de los bienes en relación al deseo. Toda suerte de bienes tentadores se le ofrecen al sujeto y saben cuán imprudente sería que nos dejásemos considerar como capaces de ser para él la promesa de hacerle accesibles todos esos bienes, *la vía americana*. Sin embargo, la perspectiva de un acceso a los bienes de la tierra ordena cierta manera de abordar el psicoanálisis —la que llamé la vía americana— y también una manera de llegar a lo del psicoanalista, de presentar su demanda.

Antes de entrar en el problema de los bienes, quise que se perfilasen ante ustedes las ilusiones que están en la vía del deseo. La ruptura de esas ilusiones es una cuestión de ciencia —de ciencia del bien y del mal,

cabe decirlo— que se sitúa en ese campo central cuyo carácter irreductible, ineliminable en nuestra experiencia, intento mostrarles. Está vinculado con esa interdicción, esa reserva, que exploramos especialmente el año pasado cuando les hablé del deseo y su interpretación. Les mostré su rasgo esencial, ese *él no lo sabía*, en imperfecto, que custodia el campo radical de la enunciación, es decir, de la relación más fundamental del sujeto con la articulación significante. Es decir, que no es su agente sino su soporte, en la medida en que ni siquiera sabría calcular sus consecuencias.

Asimismo, para remitirnos a esa experiencia fantasmática que elegí producir ante ustedes para ejemplificar el campo central en juego en el deseo —no olviden esos momentos de creación fantasmática en el texto de Sade, donde está articulada estrictamente en términos de un júbilo diabólico que vuelve intolerable su lectura, que la mayor crueldad es menear ante el sujeto su suerte, sabiéndolo éste. El complot que le concierne se desarrolla abiertamente ante el infeliz. Aquí, el valor del fantasma es suspender al sujeto a la interrogación más radical, a un *él no lo sabía* último, en la medida en que, expresándose de este modo en imperfecto, la pregunta formulada ya lo supera. Les ruego tengan aquí presente la ambigüedad del imperfecto en francés. Cuando se dice, *un instante más tarde la bomba estallaba*, esto puede querer decir dos cosas totalmente opuestas —o bien efectivamente ella estalló o bien intervino algo que hizo que no estallase.

Estamos aquí pues ante el tema del bien. Este tema no es nuevo y hay que decir que los espíritus de la época, cuyas preocupaciones —sabe Dios por qué— nos parecen siempre un poco superadas, tienen empero al respecto, de tanto en tanto, articulaciones muy interesantes. No me repugna consignarlas, por extrañas que sean al ser aportadas aquí en su contexto, su abstracción puramente aparente no está hecha para detenernos. Y cuando san Agustín en el libro VII de sus *Confesiones*, capítulo XII, escribe las siguientes cosas, no pienso que ellas deban recoger de vuestra parte tan sólo una sonrisa indulgente.

Siendo obra de Dios, todo lo que es, es bueno.

Comprendo también que todas las cosas que se corrompen son buenas y que de este modo, si fuesen soberanamente buenas, no podrían corromperse; tampoco podría ser que se corrompiesen si no fuesen buenas. Pues si ellas tuviesen una soberana bondad, serían incorrupti-

bles, y si no tuviesen nada bueno, no habría en ellas nada capaz de ser corrompido, porque la corrupción daña lo que ella corrompe y sólo podría dañar disminuyendo su bien.

Aquí comienza la eficacia del argumento en la traducción Garnier.

De este modo, o la corrupción no produce ningún daño, lo cual no puede sostenerse, o todas las cosas que se corrompen pierden algunos bienes, lo cual es indudable. Si ellas hubiesen perdido todo lo que tienen de bueno, ellas ya no serían para nada. En otros términos, si ellas subsistiesen todavía sin poder ser ya corrompidas, ellas estarían en un estado más perfecto que aquel en el que estaban antes de haber perdido lo que tenían de bueno, pues permanecerían en un estado incorruptible.

Pienso que captan la eficacia, incluso la ironía del argumento, y también que es precisamente todo aquello sobre lo que nos preguntamos. Si es intolerable percatarse de que en el centro de todas las cosas todo lo que ellas tienen de bueno está sustraído, ¿qué decir de lo que queda, que es todavía algo, otra cosa? La pregunta resuena a través de los siglos y la volvemos a encontrar en la *Historia de Julieta*, haciendo la salvedad de que está anudada, como debe estarlo, con la pregunta por la Ley, y esto de modo no menos excéntrico. Deseo que detengan su mente en esta excentricidad porque se trata de la excentricidad misma de la estructura.

Sade escribe:

Los tiranos nunca nacen de la anarquía. No los ven elevarse más que a la sombra de las leyes, autorizarse en ellas. El reino de las leyes es por lo tanto vicioso, es por lo tanto inferior al de la anarquía. La mayor prueba de lo que sostengo es la obligación en que se encuentra el gobierno mismo de sumergirse en la anarquía, cuando quiere rehacer su constitución. Para abrogar sus antiguas leyes se ve obligado a establecer un régimen revolucionario en el que no hay ley alguna. En ese régimen nacen al fin nuevas leyes, pero el segundo es necesariamente menos puro que el primero, puesto que deriva de éste, pues fue necesario operar ese primer bien, la anarquía, para llegar al segundo bien, la constitución del Estado.

Les doy esto como un ejemplo fundamental. La misma argumentación formulada por mentes ciertamente tan alejadas entre sí por sus preocupaciones les muestra, sencillamente, que debe haber ahí alguna necesidad, que obliga a esta suerte de tropiezo lógico que se propone en cierta vía.

Para nosotros, la cuestión del bien está articulada desde el inicio en su relación con la Ley. Por otro lado, nada es más tentador que eludir la cuestión del bien último tras no sé qué implicación de un bien natural, de una armonía a volver a encontrar en el camino de la dilucidación del deseo. Y, sin embargo, nuestra experiencia de cada día nos manifiesta, bajo la forma de lo que llamamos las defensas del sujeto, que realmente las vías de la búsqueda del bien se presentan constantemente y, si me permiten, originalmente, bajo la forma de alguna coartada del sujeto. Toda la experiencia analítica no es sino el envite hacia la revelación de su deseo, y cambia el primitivismo de la relación del sujeto con el bien, en relación a todo lo que, hasta entonces, fue articulado al respecto por los filósofos. Ciertamente, hay que examinarlo en detalle, pues parece en un primer enfoque que nada cambió y que la flecha en Freud siempre apuntó hacia el registro del placer.

Insistí en ello a lo largo de todo el año —toda meditación sobre el bien del hombre, desde el origen del pensamiento moralista, desde que el término ética adquirió un sentido en tanto que reflexiones del hombre sobre su condición y cálculo de sus propias vías, se realizó en función del índice del placer. Digo todo, desde Platón, desde Aristóteles ciertamente, a través de los estoicos, los epicúreos y a través del mismo pensamiento cristiano, en santo Tomás. En lo concerniente a la determinación de los bienes, las cosas florecen, del modo más claro, en las vías de una problemática esencialmente hedonista. Es harto claro que esto se acompaña de dificultades extremas, que son las dificultades mismas de la experiencia y que, para zafarse de ellas, todo los filósofos se vieron llevados a discernir —no los placeres falsos y verdaderos, pues una tal distinción es imposible de realizar— sino entre los verdaderos y falsos bienes que el placer indica.

Ahora bien, ¿la articulación por parte de Freud del principio del placer, no nos aportará una ganancia, un beneficio, un beneficio de conocimiento y de claridad?

¿No es acaso fundamentalmente distinta, en definitiva, de todo lo que dio hasta entonces su sentido al término de placer?

2

Quiero primero atraer la atención de ustedes al respecto, indicando que la concepción del principio del placer es inseparable de la del principio de realidad, está en una relación de dependencia dialéctica respecto a ella. Pero hay que comenzar y para comenzar quiero hacerles observar simplemente qué articula Freud exactamente.

Observen entonces al principio del placer articularse desde el *Entwurf*, desde donde los hice partir este año, hasta el término de *Más allá del principio del placer*. El final aclara el comienzo y pueden ver ya en el *Entwurf* el punto vital en el que deseo retenerlos un instante.

Aparentemente, la función del placer sin duda organiza para el psiquismo humano las reacciones finales, sin duda el placer se articula sobre los presupuestos de una satisfacción y el sujeto se compromete en sus redes impulsado por una falta que es del orden de la necesidad, hasta hacer surgir una percepción idéntica a aquella que, la primera vez, brindó la satisfacción.

La referencia más cruda al principio de realidad indica que uno encuentra su satisfacción en los caminos que ya se la procuraron. Pero examinemos esto con más detalle — ¿acaso Freud realmente sólo dice esto? Ciertamente no. La originalidad del *Entwurf* reside en la noción de las facilitaciones que ordenan el reparto de las cargas libidinales a fin de que cierto nivel no sea superado, más allá del cual la excitación es insoportable para el sujeto.

La introducción de la función de las facilitaciones es el esbozo de un tema que adquirirá una importancia cada vez mayor a medida que el pensamiento de Freud se desarrolla, en la medida en que el pensamiento de Freud es su experiencia.

Se me reprochó haber dicho que nuestra experiencia adquiere su valor ejemplar desde el punto de vista de la ética debido al hecho de que ignora la dimensión del hábito, a través de la cual se aborda comúnmente el comportamiento humano en función de un perfeccionamiento, de una domesticación. Se me opuso al respecto la noción de facilitación. Rechazo esta oposición —el recurso a la facilitación no tiene nada que ver, en Freud, con la función del hábito tal como ésta es definida en el pensar del aprendizaje. Para nada se trata en Freud de la huella en tanto creadora, sino del placer engendrado por el funcionamiento de esas facilitaciones. Entonces, la fuerza del principio del placer se sitúa a nivel de la subjetividad. La facilitación no es en lo

más mínimo un efecto mecánico, es invocada como placer de la facilidad y será retomada como placer de la repetición. La repetición de la necesidad, como alguien lo articuló, sólo juega en la psicología freudiana como la oportunidad de la necesidad de repetición, o más exactamente, de la compulsión a la repetición. Lo esencial del pensamiento freudiano —tal como efectivamente lo ponemos en juego en tanto que analistas, asístase o no a mi seminario— es que la función de la memoria, la rememoración, es una rival —es lo menos que puede decirse— de las satisfacciones que está encargada de asegurar. Entraña su dimensión propia, cuyo alcance va más allá de esa finalidad satisfaciente. La tiranía de la memoria, esto es lo que se elabora en lo que podemos llamar la estructura.

Tal es la novedad, el corte, que es imposible no enfatizar si se quiere percibir claramente qué aportan de nuevo el pensamiento y la experiencia freudianos a nuestra concepción del funcionamiento humano. Sin duda, quien quiera colmar esta falla puede siempre argumentar que la naturaleza muestra ciclos y retornos. Ante esta objeción, no denunciaré al loco, sólo indico los términos con los que pueden enfrentarlo.

Un ciclo natural es quizá inmanente, en efecto, a todo lo que es. Por otra parte, es extremadamente diverso en sus registros y sus niveles. Pero les ruego se detengan en el corte que introduce, en el orden de la manifestación de lo real que implica el ciclo, el solo hecho de que el hombre es el soporte del lenguaje.

Basta su relación con un par de significantes, como por ejemplo, para tomar una referencia tradicional, en estado de esbozo, el *yin* y el *yang*, a saber, dos significantes, uno de los cuales es concebido como eclipsado por el ascenso y el retorno del otro —no estoy apegado al *yin* y al *yang*, pueden tomar simplemente el seno y el coseno. En otros términos, la estructura engendrada por la memoria no debe enmascararles en nuestra experiencia la estructura de la memoria misma, en tanto que está hecha de una estructura significante. Al omitirlo, es absolutamente imposible sostener ese registro esencial en la articulación de nuestra experiencia, a saber, la autonomía, la dominancia, la instancia como tal de la rememoración, a nivel, no de lo real, sino del funcionamiento del principio del placer. Para nada es ésta una discusión bizantina y, si creamos una falla y un abismo, inversamente colmamos en otro lado lo que también se presentaba como falla y como abismo. Aquí puede percibirse dónde reside el nacimiento del sujeto como tal, cuyo surgimiento nada puede por otro lado justificar.

Se lo dije, la finalidad de la evolución de la materia hacia la conciencia es una noción mística, inaprehensible y, hablando estrictamente, históricamente indeterminable. No hay ninguna homogeneidad de orden en la aparición de los fenómenos, aunque sean premonitorios, condición previa, parciales, preparatorios de la conciencia y un orden natural cualquiera, pues es por su estado actual cómo se manifiesta la conciencia como un fenómeno cuya repartición es absolutamente errática, y diría, casi fragmentada. La mancha o el toque de la conciencia aparece en los niveles más diferentes de nuestro compromiso en nuestro propio real, sin que haya ninguna continuidad, ninguna homogeneidad de la conciencia. En más de un rodeo Freud se detuvo en este hecho, señalando siempre el carácter infuncionalizable del fenómeno de la conciencia.

En cambio, nuestro sujeto tiene, en relación al funcionamiento de la cadena significante, un lugar totalmente sólido y casi localizable en la historia. Aportamos una fórmula totalmente nueva y susceptible de una delimitación objetiva de la función del sujeto en su aparición, del sujeto original, del sujeto detectable en la cadena de los fenómenos. Originalmente un sujeto sólo representa lo siguiente: él puede olvidar. Supriman ese *él*, el sujeto es en su origen y como tal, la elisión de un significante, el significante que saltó de la cadena.

Tal es el primer lugar, la primera persona. Aquí se manifiesta como tal la aparición del sujeto, que hace palpar por qué y en qué la noción de inconsciente es central en nuestra experiencia.

Partan de ahí y encontrarán en ello la explicación de muchas cosas, aunque más no fuese esa singularidad delimitable en la historia que se llaman los ritos. Quiero decir esos ritos por los cuales el hombre de las civilizaciones llamadas primitivas se cree obligado a acompañar la cosa más natural del mundo, a saber, precisamente, el retorno de los ciclos naturales. Si el emperador de China no abre el surco tal día de la primavera, el ritmo de las estaciones se corromperá. Si no se conserva el orden en la Casa Real, el campo del mar desbordará sobre la tierra. Todavía tenemos su repercusión a fines del siglo XVI, en Shakespeare. ¿Qué es esto pues si no la relación esencial que liga al sujeto con los significantes y lo instaura en el origen como responsable del olvido? ¿Qué relación puede haber entre el hombre y el retorno de la salida del sol? —si no es que, en tanto que hombre hablante, se sustenta en una relación directa con el significante.

Para evocar su mito, la posición primera del hombre en relación a

la naturaleza, no es más que la de Chantecler —tema aportado por un poeta menor, que podría ser mejor abordado si no hubiese comenzado a difamar en otro seminario la figura de Cyrano de Bergerac, reduciéndola a una elucubración bufona, sin ninguna relación con la figura monumental del personaje.

Nos vemos llevados entonces a plantearnos a este nivel la pregunta acerca del bien.

3

La pregunta sobre el bien cabalga entre el principio del placer y el principio de realidad. A partir de una concepción tal no hay posibilidad alguna de escapar a un conflicto, cuando hemos desplazado regularmente su centro.

Es imposible no poner en evidencia aquí lo siguiente, que está muy poco articulado en la misma concepción freudiana, a saber, que la realidad no es el simple correlato dialéctico del principio del placer. Más exactamente, la realidad no sólo está ahí para que nos demos de cabeza contra las vías falsas en las que nos compromete el principio del placer. A decir verdad, con placer hacemos realidad.

Esta noción es esencial. Se resume íntegramente en la noción de praxis, en el doble sentido que adquirió este término en la historia —en tanto que concierne, por un lado, en la dimensión de la ética, a la acción en la medida en que ésta no sólo tiene como meta un *érgon* *, que se inscribe en una *enérgeia* ** —por otro, la fabricación, la producción *ex nihilo* de la que les hablé la vez pasada. No es gratuito que ambos sentidos puedan subsumirse bajo el mismo término.

Debemos ver de inmediato cuán burdo es admitir que, en el orden de la ética misma, todo puede ser remitido, como sucede demasiado a menudo en las elaboraciones teóricas de los autores analíticos, a la presión social, como si el modo en que ésta se elabora no plantease por sí mismo un problema para gente que habita en la dimensión de nuestra experiencia. ¿Esta presión social se ejercería en nombre de qué? ¿De una inclinación colectiva? ¿Por qué con el tiempo esa presión social no habría logrado centrarse en las vías más adecuadas a la satisfacción de los deseos de los individuos? ¿Necesito decir más ante una asam-

* *Ergon:* en griego significa producto, resultado exteriorizado de la *enérgeia*. [T.]

** *Enérgeia* en griego significa acto, energía o dinamismo creativo o productivo. [T.]

blea de analistas, para que se perciba la distancia que hay entre la organización de los deseos y la organización de las necesidades?

Pero quién sabe, después de todo, quizá es necesario que insista.

Quizá obtendría más respuesta de una asamblea de colegiales. Ellos al menos percibirían de inmediato que el orden de la escuela no está hecho para permitirles masturbarse en las mejores condiciones. Pienso de todos modos que la mirada de los analistas puede descifrar que recorre cierto campo del sueño que se llama, esto es significativo, la utopía. Tomen como ejemplo a Fourier, cuya lectura por otra parte es una de las más regocijantes que hay. El efecto bufonesco que se desprende de ella debe instruirnos. Nos muestra suficientemente a qué distancia se sitúa el progreso social respecto a cualquier cosa realizada desde la perspectiva, no digo de abrir todas las esclusas, sino simplemente de pensar un orden colectivo cualquiera en función de la satisfacción de los deseos. Por el momento, se trata de saber si podemos ver, al respecto, más claramente que otros.

No somos los primeros en haber avanzado por este camino. Por mi parte, tengo en mi auditorio una audiencia marxista, y pienso que quienes la componen pueden evocar aquí la relación íntima, profunda, tejida en todas las líneas, que hay entre lo que aquí sostengo y las discusiones primordiales de Marx en lo concerniente a las relaciones del hombre con el objeto de su producción. Para avanzar rápida y enérgicamente, esto nos remite al punto en que los dejé en un rodeo de mi anteúltima conferencia, a san Martín cortando en dos con su espada el gran pedazo de paño con el que estaba envuelto para su viaje a Cavalla.

Tomemos el bien ahí donde está, a nivel de los bienes, y preguntémonos qué es ese pedazo de paño.

El pedazo de paño, en tanto que se puede hacer con él una vestimenta, es un valor de uso sobre el que otros se detuvieron antes. Se equivocarían si creen que la relación del hombre con el objeto de su producción en su mecanismo primordial, está completamente dilucidada, incluso en Marx, quien llevó bastante lejos las cosas al respecto.

No haré aquí la crítica de las estructuras económicas. De todos modos, me llegó al respecto algo muy bueno, una de esas cosas que me agradan porque tienen su sentido en una dimensión que se palpa a menudo y que siempre está más o menos mistificada —yo habría aludido, parece, en mi último seminario a determinado capítulo del último libro de Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*. Esto me agrada, me agrada mucho, pues haré alusión a ella de inmediato, con la siguiente sal-

vedad, que este punto concierne las treinta páginas que leí por primera vez el domingo pasado.

No sé cómo hablarles del conjunto de la obra ya que sólo leí esas treinta primeras páginas las cuales son, debo decirlo, bastante buenas. Ellas conciernen precisamente a las relaciones primordiales del hombre con el objeto de sus necesidades. Me parece que Sartre intenta llevar las cosas hasta su último término en este registro y, si ésa es su empresa, si la realiza de modo exhaustivo, la obra sin duda tendrá su utilidad.

Esa relación fundamental la define a partir de la escasez, como lo que funda la condición del hombre, lo que lo hace hombre en relación a sus necesidades. Para un pensamiento que apunta a una entera transparencia dialéctica, vemos aquí efectivamente como último término algo oscuro, mientras que quizás hicimos correr por ese paño, escaso o no, un pequeño soplo que, haciéndolo flotar, permite situarlo de manera menos opaca.

Sobre ese paño, los analistas ganaron terreno, intentando ver qué simboliza, diciéndonos que a la vez muestra y oculta que el simbolismo de la vestimenta es un simbolismo válido, sin que en ningún instante podamos saber si lo que se trata de hacer con ese falo-paño es revelarlo o escamotearlo. La bivalencia profunda de toda la elaboración analítica sobre el simbolismo de la vestimenta permite medir la *impasse* de la noción de símbolo, tal como ha sido manejada hasta ahora en el análisis. Si pueden conseguir el grueso volumen del IJP realizado para el cincuentenario de Jones, verán un artículo de Flügel sobre el simbolismo de las vestimentas, donde encontrarán, aun más deslumbrantes, casi caricaturalmente exagerados, las *impasses* que, en el último número aparecido de nuestra revista, pongo en evidencia en la articulación que hace Jones del simbolismo.

Cualquiera sea el caso, todas las tonterías que se dijeron en torno al simbolismo igualmente nos llevan a algún lado. Algo se oculta allí detrás, al parecer es siempre ese maldito falo. Nos vemos pues llevados a algo que podría haberse esperado que hubiese sido pensado de entrada, a saber, la relación del paño con el pelo que falta— pero que ciertamente no nos falta en todas partes. Aquí hay, efectivamente, un autor psicoanalítico para decirnos que todo ese paño no es más que una extrapolación del vello pubiano de la mujer, en la medida en que nos oculta lo que ella no tiene. Estos efectos de revelaciones del inconsciente conllevan siempre la dimensión cómica. No es, empero, comple-

tamente chiflada e incluso me resulta bastante bonita como apólogo.

Quizá esto podría entrañar un poquitito de fenomenología en lo concerniente a la función de la desnudez. ¿La desnudez es un fenómeno pura y simplemente natural? Todo el pensamiento analítico está ahí para mostrarnos que no. Lo que tiene de particularmente exaltante, significante en sí misma, es que hay todavía un más allá de ella que ella oculta. Pero no necesitamos hacer fenomenología —me gustan más las fábulas.

La fábula pone en escena en esta ocasión a Adán y Eva, con la sola condición de que también esté presente la dimensión del significante, introducida por el Padre con sus bien intencionadas indicaciones, *Adán, dé usted nombre a todo lo que lo rodea.* Entonces vemos a Adán y vemos esos famosos pelos de una Eva que anhelamos esté a la altura de la belleza que evoca ese primer gesto —Adán le arranca un pelo. Todo lo que estoy aquí intentando mostrarles pivotea alrededor de ese pelo, de ese pelo de rana. Adán le arranca un pelo a aquella que le es dada como su cónyuge, esperada desde toda la eternidad y, al día siguiente, ella retorna —con un tapado de visón sobre sus hombros.

Este es el mecanismo de la naturaleza del paño. No es porque el hombre tenga menos pelos que los demás animales que es necesario que consultemos todo lo que se desencadenará a través de los tiempos de su industria. El problema de los bienes se plantea en el interior de lo que es la estructura, si debemos creer al respecto a los lingüistas. Al inicio cualquier cosa se articula como significante, aunque sea una cadena de pelos.

Lo textil es primero un texto. Está el paño, y —invocaré aquí a los espíritus más secos, Marx— es imposible, salvo haciendo una fábula psicológica, plantear como primera no sé qué cooperación de productores. Al inicio hay invención productiva, a saber, el hecho de que el hombre —¿y por qué sólo él?— se pone a trenzar algo que no está en una relación de envolvimiento, de capullo, respecto de su propio cuerpo, sino que se pasea independientemente por el mundo como paño que circulará. ¿Por qué? Porque ese paño es valor de tiempo.

En ese punto se distingue de toda producción natural. Se lo puede comparar con las creaciones del reino animal, pero se origina en tanto que es fabricado, abierto a la moda, a la antigüedad, a la novedad, es valor de uso, de tiempo, reserva de necesidades, está ahí se tenga o no necesidad de él y alrededor de ese paño se organiza toda una dialéctica de rivalidad y reparto, en la que se constituirán las necesidades.

Para captarlo, pongan simplemente en el horizonte, en la oposición a esta función, la palabra evangélica en la que el Mesías les muestra a los hombres qué sucede con quienes se fían en la Providencia del Padre —*No tejen ni hilan, proponen a los hombres la imitación del vestido de los lirios y del plumaje de los pájaros.* Abolición del texto por la palabra que deja estupefacto. Como se los hice notar la vez pasada, lo que caracteriza a esta palabra es que hay que arrancarla del texto para poder tener fe en ella. Pero la historia de lo humano prosigue en el texto y en el texto tenemos el paño.

El gesto de san Martín quiere decir en su origen que el hombre como tal, el hombre con sus derechos, comienza a individualizarse en la medida en que se hacen agujeros en ese paño por los que pasa la cabeza y después los brazos, comenzando así a organizarse en tanto que vestido, es decir, como teniendo necesidades que han sido satisfechas. ¿Qué puede haber realmente detrás de esto? ¿Qué puede realmente, pese a esto —digo *pese a esto,* porque a partir de ese momento, cada vez se lo sabe menos— continuar deseando? Llegamos así a la encrucijada del utilitarismo.

El pensamiento de Jeremy Bentham no es la simple continuación de la elaboración gnoseológica en la que se extenuó todo un linaje a fin de reducir lo trascendente, lo sobrenatural de un progreso que se pretende dilucidar del conocimiento. Bentham, como lo muestra la *Teoría de las ficciones,* recientemente valorizada en su obra, es el hombre que aborda la cuestión a nivel del significante.

A propósito de todas las instituciones, pero en lo que ellas tienen de ficticio, a saber, de fundamentalmente verbal, su búsqueda no es reducir a la nada todos esos derechos múltiples, incoherentes, contradictorios, cuyo ejemplo le da la jurisprudencia inglesa, sino por el contrario, a partir del artificio simbólico de esos términos, creadores de textos ellos también, ver qué hay en todo eso que pueda servir para algo, es decir, ser justamente el objeto de un reparto. La larga elaboración histórica del problema del bien se centra a fin de cuentas en la noción de cómo son creados los bienes en tanto que se organizan, no en función de necesidades pretendidamente naturales y predeterminadas, sino en tanto que proporcionan materia para un reparto, en relación al cual se articula la dialéctica del bien, en la medida en que adquiere su sentido efectivo para el hombre.

Las necesidades del hombre se alojan en lo útil. Esta es la parte tomada de aquello que en el texto de lo simbólico puede ser de alguna

utilidad. En ese estadio, no hay problema —el máximo de utilidad para el mayor número, tal es efectivamente la ley según la cual se organiza a este nivel el problema de la función de los bienes. A este nivel, en efecto, estamos antes de que el sujeto haya pasado la cabeza por los agujeros del paño. El paño está hecho para que el mayor número de sujetos posibles pasen por él su cabeza y sus miembros.

Sin embargo, todo este discurso no tendría sentido si las cosas no se pusiesen a funcionar de otro modo. Ahora bien, en esa cosa, escasa o no, pero en todos los casos producida, en esa riqueza por más correlativa que sea de cierta pobreza, a fin de cuentas hay al inicio otra cosa y no sólo su valor de uso— existe su utilización de goce.

El bien se articula desde entonces de un modo muy diferente. El bien no está a nivel del uso del paño. El bien está a nivel del hecho de que un sujeto pueda disponer de él.

El dominio del bien es el nacimiento del poder. La noción de la disposición del bien es esencial y si se la pone en primer plano, se aclara toda la reivindicación del hombre, en cierto punto de su historia, una vez que ha llegado a disponer de sí mismo.

No soy yo, sino Freud, quien se encarga de desenmascarar qué quiere decir esto en la efectividad histórica. Disponer de sus bienes, todos saben que esto se acompaña de cierto desorden, que muestra suficientemente su verdadera naturaleza —disponer de sus bienes, es el derecho de privar a otros de ellos.

Es inútil, pienso, que les haga palpar que efectivamente en torno a esto se juega el destino histórico. Toda la cuestión reside en saber en qué momento se puede pensar que este proceso tendrá su término. Ya que, obviamente, esta función del bien engendra una dialéctica. Quiero decir que el poder de privar de ellos a los demás es un vínculo muy fuerte, del que surgirá el otro como tal.

Recuerden lo que les dije en su momento en lo concerniente a la función de la privación que, desde entonces, es aún un problema para algunos. Palparán al respecto que no les propongo nada al azar.

Oponiendo la privación a la frustración y la castración, les dije que era una función instituida como tal en lo simbólico, en el sentido de que nada está privado de nada, lo cual no impide que el bien del que se está privado sea totalmente real. Pero lo importante es saber que la función del privador es imaginaria. Es el otro con minúscula, el semejante, ese que está dado en esa relación tan arraigada a medias en lo natural que es el estadio del espejo, pero tal como se nos presenta allí donde las cosas se articulan a nivel de lo simbólico. Es un hecho de experiencia que es necesario que recuerden constantemente en el análisis —lo que se llama defender sus bienes no es más que la sola y misma cosa que prohibirse a sí mismo * gozar de ellos.

La dimensión del bien levanta una muralla poderosa en la vía de nuestro deseo. Es incluso la primera con la que nos tenemos que enfrentar a cada instante.

¿Cómo concebir el pasar más allá? Con esto continuaré la vez próxima, mostrándoles que un repudio radical de cierto ideal del bien es necesario para llegar tan sólo a captar en qué vía se desarrolla nuestra experiencia.

11 DE MAYO DE 1960

* Lacan juega con el doble sentido de *défendre* en francés, defender y prohibir. [T.]

XVIII

LA FUNCION DE LO BELLO

La duplicidad del bien.
Del potlatch.
El discurso de la ciencia no olvida nada.
El ultraje y el dolor.

Me pareció esta mañana que no era excesivo comenzar mi seminario haciendo esta pregunta —¿hemos pasado la raya?

No se trata de lo que hacemos aquí, sino de lo que sucede en el mundo en que vivimos. Que en él se profiera un ruido bastante vulgar no es razón para que no lo escuchemos.

En el momento en que les hablo de la paradoja del deseo, que los bienes enmascaran, pueden escuchar afuera los discursos aterrorizantes de la potencia. No hay que preguntarse si son sinceros o hipócritas, si quieren la paz, si calculan los riesgos. La impresión dominante en semejante momento es realmente la de qué puede pasar por un bien prescriptible —la información llama y captura masas impotentes a las que se la vierte cual un licor que aturde, en el momento en que se deslizan hacia el matadero. Se pregunta uno si se osaría hacer estallar el cataclismo sin antes dar rienda suelta a ese gran ruido de voces.

¿Hay acaso algo más consternante que el eco repercutido en esos aparatitos, de los que todos estamos provistos, de lo que se llama una conferencia de prensa? A saber, esas preguntas estúpidamente repetidas, a las que el líder responde con falsa soltura, pidiendo preguntas más interesantes y permitiéndose, en ciertas ocasiones, decir agudezas.

Ayer hubo una, no sé dónde, en París o en Bruselas, que nos habló de

un mañana feliz —juro que es por demás ameno. ¿No les parece que el único modo bajo el que nuestro oído puede acomodarse a lo que resuena tan sólo puede formularse de la siguiente forma?: —¿Qué quiere *eso*? ¿Adónde quiere llegar *eso?* Sin embargo, todos se duermen en la muelle almohada de un *eso no es posible* —mientras que no hay nada que no sea tan posible, incluso esto es, por excelencia lo posible. Es posible porque lo posible es lo que puede responder a la demanda del hombre y porque el hombre no sabe qué pone en movimiento con su demanda.

Lo desconocido temible, más allá de la raya, es lo que en el hombre llamamos el inconsciente, es decir, la memoria de lo que olvida. Y lo que olvida —pueden ver en qué dirección— es aquello para lo cual todo está hecho para que no piense —la hediondez, la corrupción, siempre abierta como un abismo— pues la vida es la podredumbre.

Más aun, desde hace algún tiempo, pues la anarquía de las formas, la destrucción segunda de la que hablaba Sade el otro día en la cita que extraje, la que apela a la subversión incluso más allá del ciclo de la generación-corrupción, son para nosotros preguntas actuales. La posibilidad de la destrucción segunda súbitamente devino tangible para nosotros a través de la amenaza de la anarquía cromosómica que podría romper las amarras de las formas de vida. Los monstruos obsesionaban intensamente a quienes, los últimos en el siglo XVIII, daban todavía un sentido a la palabra Naturaleza. Ahora hace ya mucho tiempo que no se le da importancia a los terneros de seis patas, a los niños con dos cabezas, que sin embargo veamos reaparecer quizá ahora de a miles.

Por eso, cuando aquí nos preguntamos qué hay más allá de la barrera custodiada por la estructura del mundo del bien, dónde está el punto que hace pivotear sobre sí mismo a ese mundo del bien para esperar que nos arrastre a todos a nuestra pérdida —nuestra pregunta tiene un sentido cuyo carácter terriblemente actual no es vano recordarles.

1

¿Qué hay más allá de esa barrera? No olvidemos que si sabemos que hay barrera y que hay más allá —nada sabemos sobre lo que hay más allá.

Decir, como sostuvieron algunos a partir de nuestra experiencia, que es el mundo del miedo, es un punto de partida falso. Centrar nuestra vida, centrar incluso nuestro culto sobre el miedo como término último

es un error —el miedo con sus espectros es ya una defensa localizable, una protección contra algo que está más allá y que es precisamente lo que no sabemos.

Es justo en el momento en que esas cosas son ahí posibles y, sin embargo, envueltas en una *interdicción-de-pensar-en-ellas*, que es oportuno destacar la distancia y la proximidad que ligan ese posible con los textos extravagantes que tomé este año como pivote de cierta demostración, a saber, los de Sade.

Esta acumulación de horrores sólo engendra en nosotros, no digamos a la larga, sino simplemente en su uso, incredulidad y asco, y sólo al pasar, en un breve *flash*, en un relámpago, dichas imágenes pueden hacer vibrar en nosotros ese algo extraño que se llama el deseo perverso, en la medida en que entra ahí para nosotros el trasfondo del Eros natural.

Al fin de cuentas, toda relación imaginaria, incluso real, de la búsqueda propia del deseo perverso, sólo está ahí para sugerirnos la impotencia del deseo natural, del deseo de naturaleza de los sentidos de llegar lo más lejos posible en esa dirección. En este camino, ese deseo cede rápido, cede primero. A justo título, sin duda, el pensamiento del hombre moderno busca ahí el esbozo, la huella, el punto de partida, un sendero hacia el conocimiento de sí mismo, hacia el misterio del deseo; pero, por otra parte, toda la fascinación que este esbozo ejerce sobre los estudios, tanto científicos como literarios —testimoniados por los juegos de *Sexus*, *Plexus* y *Nexus* de un escritor no carente de talento —fracasa en una delectación asaz estéril. Es aquí muy necesario que nos falte el hilo del método para que todo lo que puede ser elucubrado de científico y literario en ese sentido esté, desde hace mucho, superado de antemano, radicalmente perimido por las elucubraciones de alguien que no era después de todo más que un gentilhombre de provincia, ejemplar social de la descomposición del tipo del noble en el momento en que sus privilegios iban a ser abolidos.

No por ello deja de ser cierto que esta formidable elucubración de horrores, ante la cual flaquean, no sólo los sentidos y las posibilidades humanas, sino la imaginación, no es estrictamente nada al lado de lo que se verá efectivamente en escala colectiva, si el gran, el real desencadenamiento que nos amenaza estalla. La única diferencia que hay entre las exorbitantes descripciones de Sade y una tal catástrofe, es que ningún motivo de placer habrá intervenido en esta última. No serán los perversos quienes la desencadenarán, sino los burócratas, acerca de los

cuales ni siquiera habrá que saber si serán bien o mal intencionados. Será desencadenada por una orden, y ésta se perpetrará según las reglas, los engranajes, los escalones, las voluntades doblegadas, abolidas, encorvadas, por una tarea que pierde aquí su sentido. Esa tarea será la reabsorción de un desecho insondable, dado aquí en su dimensión constante y última para el hombre.

No olvidemos, en efecto, que ésta es desde siempre una de las dimensiones en las que puede reconocerse lo que el dulce soñador llamaba gentilmente la *hominización del planeta*. En lo tocante al reconocimiento del pasaje, del paso, la marca, la huella, la palma del hombre, podemos estar tranquilos —allí donde encontramos una titánica acumulación de conchas de ostras, manifiestamente sólo pueden ser hombres los que pasaron. Allí donde hay una acumulación de desechos en desorden, hay hombres. Las épocas geológicas dejaron, ellas también, sus desechos, los cuales nos permiten reconocer un orden. El montón de inmundicias —en él se ve una de las faces de la dimensión humana que convendría no desconocer.

Después de haber perfilado ese túmulo en el horizonte de la política del bien, del bien general, del bien de la comunidad, retomaremos nuestra marcha allí donde la dejamos la última vez.

¿Qué entraña el horizonte de la búsqueda del bien, a partir del momento en que fue desmistificado de ese error de juicio cuyo ejemplo les di en san Agustín? Su razonamiento —a saber, que por el procedimiento mental de la sustracción del bien al bien se llegaría a refutar la existencia en el ser de cualquier otra cosa que el bien, con el pretexto de que lo irreductible, siendo pues más perfecto que lo que estaba antes, no podría ser el mal—, este razonamiento de san Agustín es adecuado para sorprendernos y podría uno preguntarse qué significa la aparición histórica de una tal forma de pensamiento. Dejo abierta la pregunta.

Definimos, la vez pasada, el bien en la creación simbólica como el *initium* desde donde parte el destino del sujeto humano en su explicación con el significante. La verdadera naturaleza del bien, su duplicidad profunda, se debe a que no es pura y simplemente bien natural, respuesta a una necesidad, sino poder posible, potencia de satisfacer. Debido a este hecho, toda la relación del hombre con lo real de los bienes se organiza en relación al poder que es el del otro, el otro imaginario, de privarlo de ellos.

Retomemos aquí los términos alrededor de los cuales organicé el primer año de mi comentario de los *Escritos técnicos* de Freud, el yo

ideal y el ideal del yo y que retomé en mi grafo. La I mayúscula designa la identificación con el significante de la omnipotencia, del ideal del yo. Por otro lado, en tanto que imagen del otro, está la *Urbild* del yo, la forma primitiva en base a la cual el yo se modela, se instala, se instaura en sus funciones de pseudodominio. Ahora, definiremos el ideal del yo del sujeto como representando el poder de hacer el bien, el que abre en sí mismo ese más allá que constituye nuestra pregunta de hoy —¿cómo puede ser que a partir del momento en que todo se organiza alrededor del poder de hacer el bien, algo totalmente enigmático se nos ofrece y retorna sin cesar de nuestra propia acción, como la amenaza siempre creciente en nosotros de una exigencia cuyas consecuencias son desconocidas? En cuanto al yo ideal, que es el otro imaginario que tenemos enfrente nuestro al mismo nivel, representa en sí mismo a aquel que nos priva.

¿Qué vemos perfilarse en estos dos polos de la estructuración del mundo de los bienes?

Por un lado, a partir de la pérdida del velo en que culmina la revelación de la filosofía clásica, es decir, a partir del momento en que Hegel es, como se dice, enderezado, la guerra social se revela como el hilo rojo que da su sentido al segmento aclarado de la historia, en el sentido clásico del término.

Por otro lado, en el otro extremo, aparece algo que se presenta para nosotros como una interrogación que permite la esperanza.

2

La investigación científica, ejerciéndose en el terreno de lo que se llama problemáticamente lo humano, descubrió que desde hace mucho tiempo y fuera del campo de la historia clásica, el hombre de las sociedades no históricas dio a luz una práctica, se cree, concebida como teniendo una función saludable en el mantenimiento de la relación intersubjetiva. En nuestra opinión, esto es algo semejante a una piedrita milagrosamente realizada para indicarnos que no todo está capturado en la dialéctica necesaria de la lucha por los bienes, del conflicto entre los bienes, y de la catástrofe necesaria que engendra, y que existen, en el mundo que estamos investigando, huellas que muestran positivamente que se concibió que la destrucción de los bienes como tales podía tener una función reveladora de valor.

Pienso que todos están suficientemente informados como para que no tenga que recordarles qué es el potlatch. Indico brevemente que se trata de ceremonias rituales que entrañan una amplia destrucción de bienes diversos, bienes de consumo o bien de representación y de lujo, práctica de sociedades que no son más que reliquias, vestigios de la existencia de un modo humano que nuestra expansión tiende a abolir. El potlatch testimonia cómo el hombre retrocede ante los bienes, haciéndole ligar la compostura y la disciplina, si puede decirse, de su deseo, en tanto que es aquello con lo que se enfrenta en su destino, con la destrucción confesa de los bienes, ya se trate de propiedad colectiva o individual. Alrededor de esto gira el problema y el drama de la economía del bien, sus volteretas y sus vaivenes.

Por lo demás, a partir del momento en que nos es dada esta clave, vemos claramente que éste no es un privilegio de las sociedades primitivas. No pude encontrar hoy la ficha en la que había anotado que en ese comienzo del siglo XII, que marca con el amor cortés la emergencia en la superficie de la cultura europea de una problemática del deseo como tal, vemos aparecer en determinado rito feudal, una manifestación totalmente análoga —se trata de una fiesta, de una reunión de barones, en algún lugar de Narbona— que entraña una enorme destrucción no sólo de los bienes inmediatamente consumidos en forma de festín, sino también de la destrucción de animales y arneses. Todo sucede como si la colocación en un primer plano de la problemática del deseo requiriese como su correlato necesario la necesidad de estas destrucciones, que se denominan de prestigio, en la medida en que se manifiestan en cuanto tales como gratuitas. Quienes se manifiestan entonces en la colectividad como los sujetos elegidos, los señores, rivalizan para ver quién se mostrará capaz de destruir más.

Tal es, en el otro polo, el único ejemplo que tenemos en este orden de destrucción efectuada conscientemente y de manera dominada, o sea de una manera harto diferente de esas inmensas destrucciones a las que todos nosotros —pues no pertenecemos a generaciones tan lejanas— hemos podido ya asistir. Se nos presentan como accidentes inexplicables, retornos del salvajismo, mientras que más bien están mucho más ligadas necesariamente al avance de nuestro discurso.

A nosotros se nos plantea un nuevo problema, que ni siquiera le era claro a Hegel. Hegel intentó ampliamente en la *Fenomenología del espíritu* articular la tragedia de la historia humana en términos de conflicto de discursos. Se complació, entre todas, con la tragedia de

Antígona en la medida en que veía oponerse en ella, del modo más claro, el discurso de la familia y el discurso del Estado. Pero, para nosotros, las cosas son mucho menos claras.

Nosotros, en el discurso de la comunidad, del bien general, tenemos que enfrentar los efectos del discurso de la ciencia, donde se muestra por vez primera sin velos la potencia del significante como tal. Esta cuestión es, propiamente, la nuestra. La pregunta que subyace al orden de pensamiento que intento desplegar aquí ante ustedes, se nos plantea a nosotros.

El desarrollo súbito, prodigioso, de la potencia del significante, del discurso surgido de las letritas de las matemáticas, que se diferencia de todos los discursos sostenidos hasta entonces, deviene una alienación suplementaria. ¿En qué? En lo siguiente: es un discurso que por estructura no olvida nada. Esto lo diferencia del discurso de la memorización primera que se desarrolla en nosotros sin que lo sepamos, del discurso memorial del inconsciente cuyo centro está ausente, cuyo lugar es situado por el *él no lo sabía* que es propiamente el signo de esa omisión fundamental en la que el sujeto viene a situarse. El hombre aprendió en un momento a lanzar y a hacer circular, en lo real y en el mundo, el discurso de las matemáticas, el cual sólo puede proceder al no olvidar nada. Basta con que una pequeña cadena significante comience a funcionar en base a este principio para que las cosas continúen cual si funcionasen por sí solas, al punto que debemos preguntarnos si el discurso de la física, engendrado por la omnipotencia del significante, confinará con la integración de la Naturaleza o su desintegración.

Esto complica singularmente, aun cuando no sea sin duda más que una de sus fases, el problema de nuestro deseo. Digamos que, para quien les habla, aquí se sitúa la revelación del carácter decisivo, original, del lugar donde se sitúa el deseo humano, en la relación del hombre con el significante. ¿Esta relación debe destruirlo?

Pienso que pudieron escuchar en la meditación que traje de un discípulo de Freud, muy fino, amplio, culto, pero poco genial, que hacia allí tiende precisamente la cuestión de la pulsión de muerte. El problema se plantea, muy exactamente, en la medida en que esta pregunta está relacionada con la historia. Es una pregunta aquí y ahora, no *ad aeternum*. El advenimiento de la noción freudiana de la pulsión de muerte tiene sentido para nosotros porque el movimiento del deseo está atravesando la raya de una suerte de develamiento. La pregunta se plantea a nivel de la relación del ser humano con el significante como tal,

en la medida en que a nivel del significante puede ser recuestionado todo ciclo del ente, incluyendo en ello la vida en su movimiento de pérdida y de retorno.

Es realmente esto lo que da su sentido, no menos trágico, a aquello de lo que nosotros, los analistas, resultamos ser los portadores. El inconsciente en su ciclo propio se presenta actualmente para nosotros, y aunque haya sido delimitado como tal, como el campo de un no-saber. Y, sin embargo, en ese campo donde debemos operar todos los días, no podemos reconocer este hecho que está al alcance de un niño.

El deseo del hombre de buena voluntad es hacer bien, hacer el bien, y quien viene a buscarlos lo hace para encontrarse bien, para encontrarse de acuerdo consigo mismo, para ser idéntico, conforme con alguna norma. Pero saben, no obstante, qué encontramos al margen, pero por qué no en el horizonte, de lo que se desarrolla ante nosotros como dialéctica y progreso del conocimiento de su inconsciente. Tanto en el margen irreductible como en el horizonte de su bien propio, se le revela al sujeto el misterio nunca enteramente resuelto de qué es su deseo.

La referencia del sujeto a todo otro, cualquiera sea éste, tiene algo de irrisorio, cuando lo vemos —nosotros que vemos de todos modos a unos cuantos, incluso a muchos— referirse siempre al otro como alguien que vive en el equilibrio, que en todo caso es más feliz que él mismo, que no se hace preguntas y que duerme sobre sus dos oídos. No necesitamos haber visto al otro, por más sólido, por más bien asentado que esté, venir a recostarse en nuestro diván, para saber que ese espejismo, esa referencia de la dialéctica del bien a un más allá, que para ilustrar lo que quiero decirles llamaría *al bien no lo toquen*, es el texto mismo de nuestra experiencia.

Diré aun más — ese registro de un goce como siendo tan sólo accesible al otro es la única dimensión en la que podemos situar ese malestar singular que creo —me equivoco quizás— sólo la lengua alemana supo notar, al igual que otros matices psicológicos de la hiancia humana, con el término de *Lebensneid*.

No se trata de unos celos ordinarios, son los celos que nacen en un sujeto en relación al otro, en la medida en que se supone que ese otro participa de cierta forma de goce, de sobreabundancia vital, percibida por el sujeto como lo que él mismo no puede aprehender por la vía de ningún movimiento afectivo, incluso el más elemental. ¿No es verdaderamente singular, extraño, que un ser confiese celar en el otro hasta el odio, hasta la necesidad de destruirlo, lo que no es capaz de aprehen-

der de modo alguno, por ninguna vía intuitiva? La delimitación, casi conceptual de ese otro puede bastar por sí sola para provocar ese movimiento de malestar, cuyas ondulaciones perturbadoras no es necesario ser analista, creo, para verlas correr a través de la trama de los sujetos. Estamos entonces en la frontera misma. ¿Qué nos permitirá cruzarla.

3

Hay sobre esa frontera otro punto de atravesamiento que puede permitir localizar con precisión un elemento del campo del más allá del principio del bien. Ese elemento, les dije, es lo bello.

Hoy quisiera simplemente introducirlos a su problemática. Atengámonos a las articulaciones.

Freud fue al respecto de una singular prudencia. Sobre la naturaleza de lo que se manifiesta en la creación de lo bello, el analista, según él, nada tiene que decir. En el dominio cifrado del valor de la obra de arte, nos encontramos en una posición que ni siquiera es la de los escolares, sino la de los recolectores de migajas. Esto no es todo, y el texto de Freud se muestra al respecto muy débil. La definición que da de la sublimación en juego en la obra de arte, en la creación del artista, sólo nos muestra su contrapartida, diría el retorno de los efectos de lo que sucede a nivel de la sublimación de la pulsión, cuando el resultado, la obra del creador de lo bello, entra en el campo de los bienes, a saber, cuando se ha vuelto mercancía. Es necesario decir que el resumen que da Freud de la carrera del artista es casi grotesco —el artista, dice, da una forma bella al deseo interdicto, para que cada uno, comprándole su pequeño producto de arte, recompense y sancione su audacia. Este es realmente un modo de cortocircuitar el problema. Y Freud es consciente por otra parte de los límites en los que se confina, de modo tan manifiestamente visible cuando se le agrega el problema de la creación, al que deja fuera del alcance de nuestra experiencia.

Nos vemos pues remitidos a todo lo que, en el curso de los siglos, pudo decirse de diversamente pedante sobre lo bello.

Todos saben que en ningún dominio, quienes tienen algo para decir al respecto, en este caso los creadores de lo bello, no están sino legítimamente insatisfechos de lo que de pedantesco pudo formularse. Sin embargo, algo corre, que fue articulado por casi todos, seguramente por

los mejores, pero también a nivel de la experiencia más común —hay una relación de lo bello con el deseo.

Esta relación es singular, es ambigua. Por un lado, parece que el horizonte del deseo podría ser eliminado del registro de lo bello. Y, no obstante, por otro lado, no es menos manifiesto, tal como se dijo desde el pensamiento antiguo hasta santo Tomás, que proporciona al respecto fórmulas muy precisas, que lo bello tiene como efecto el suspender, el disminuir, el desarmar, diría, el deseo. La manifestación de lo bello intimida, prohíbe el deseo.

Esto no quiere decir que lo bello no pueda conjugarse, en determinado momento, con el deseo, pero, muy misteriosamente, es siempre en esa forma que no puedo designar mejor que llamándola con un término que lleva en él la estructura del cruce de no sé qué línea invisible —el ultraje. Parece por lo demás, que la naturaleza de lo bello es permanecer, como se dice, insensible al ultraje y éste no es uno de los elementos menos significativos de su estructura.

También se los mostraré en el detalle de la experiencia analítica y con puntos de referencia que les permitirán estar alertas en el momento de su paso en una sesión de análisis. Pueden, con la certeza de un contador Geiger, localizarlos en las referencias al registro de la estética que el sujeto les brinda en sus asociaciones, en su monólogo desanudado, interrumpido, ya sea bajo la forma de citas o de recuerdos escolares. Obviamente, no tienen ustedes que vérselas todo el tiempo con creadores, sino con gente que tuvo algunas relaciones con el campo convencional, diré, de la belleza. Pueden estar seguros de que esas referencias, a medida que aparecen más singularmente esporádicas, tajantes, en relación al texto del discurso, son correlativas de algo que se presentifica ahí en ese momento y que es siempre del registro de una pulsión destructiva. En el momento en que aparecerá manifiestamente en el sujeto, en el relato de un sueño, por ejemplo, un pensamiento que se llama agresivo respecto a uno de los términos fundamentales de su constelación subjetiva, éste les sacará, según su nacionalidad, tal cita de la Biblia, tal referencia a un autor clásico o no, tal evocación musical. Se los indico hoy para mostrarles que no estamos lejos del texto de nuestra experiencia.

Lo bello en su función singular en relación al deseo no nos engaña, contrariamente a la función del bien. Nos despierta y quizá nos acomoda sobre el deseo, en la medida en que él mismo está relacionado con una estructura de señuelo.

Ven ya ese lugar, ilustrado por el fantasma. Si hay un *al-bien-no lo-toquen*, como decía recién, el fantasma es en la estructura del campo enigmático un *no-toquen-lo-bello*.

Conocemos el primer margen de ese campo; es aquel que, con el principio del placer, nos impide entrar en él —el margen del dolor.

Debemos interrogarnos sobre qué constituye ese campo. Pulsión de muerte, dice Freud, masoquismo primario. ¿No es esto acaso dar un salto demasiado grande en la pregunta? ¿Es el dolor que defiende el margen todo el contenido del campo? ¿Todos los que manifiestan las exigencias de ese campo son, a fin de cuentas, masoquistas? Les digo de inmediato —no lo creo.

El masoquismo, fenómeno marginal, tiene en él algo de caricaturesco que las exploraciones moralistas de finales del siglo XIX desnudaron bastante bien. La economía del dolor masoquista termina por parecerse a la de los bienes. Se quiere compartir el dolor como se comparten un montón de otras cosas además, y por poco uno no se pelea en torno a él.

¿Pero no es esto algo en lo que interviene la recaída en pánico en la dialéctica de los bienes? A decir verdad, todo en el comportamiento del masoquista, hablo del masoquista perverso, nos indica que éste es un rasgo de estructura de su comportamiento. Lean al Sr. de Sacher-Masoch, autor altamente instructivo, aun cuando su envergadura sea menor que la de Sade, y verán que en último término, la verdadera culminación en la que se proyecta la posición del masoquista perverso, es el deseo de reducirse él mismo a esa nada que es el bien, a esa cosa que se trata como un objeto, a ese esclavo que se transmite y se comparte.

Pero, en fin, nunca hay que ir demasiado rápido en la ruptura de las homonimias inventivas, y el hecho de que el masoquismo haya sido llamado tanto con ese nombre como lo hizo el psicoanálisis no carece, sin duda, de razón. La unidad que se desprende de todos los campos en que el pensamiento analítico etiquetó al masoquismo se debe a que, en todos esos campos, se hace que el dolor participe del carácter de un bien.

Nos interrogaremos la próxima vez a partir de un documento.

Ese documento no es precisamente nuevo. A lo largo de los siglos, quienes discurren afilaron en él sus dientes y sus uñas. Ese texto apareció en el campo en que se elaboró la moral de la felicidad y nos dio su infraestructura —por otra parte, no hay campo en los griegos cuyo horizonte haya permanecido cerrado a la subestructura. Allí la subestructura es más deslumbrante, allí se la ve más en la superficie. Lo que causó más problemas a lo largo de los años, desde Aristóteles hasta Hegel, hasta Goethe, es una tragedia, que Hegel consideraba la más perfecta, por las peores razones: *Antígona*.

La posición de Antígona se sitúa en relación al bien criminal. Es necesario ciertamente un carácter profundamente desconsiderado de las rigideces de nuestro tiempo para volver a tocar este tema, si oso decirlo, focalizando su luz sobre la figura del tirano.

Retomaremos juntos entonces el texto de *Antígona*, que nos permitirá indicar un momento esencial a través del cual aseguraremos, en nuestra investigación en lo concerniente a lo que el hombre quiere y aquello contra lo que se defiende, un punto de referencia esencial —veremos qué significa una elección absoluta, una elección no motivada por ningún bien.

18 DE MAYO DE 1960

LA ESENCIA DE LA TRAGEDIA

Un comentario de *Antígona* de Sófocles

XIX

EL BRILLO DE ANTIGONA

Sentido de la catarsis.
Debilidad de Hegel.
Función del Coro.
Anhelo de Goethe.

Les dije que hoy hablaré de *Antígona.*

No somos nosotros quienes, por algún decreto, hacemos de *Antígona* un punto nodal de nuestra materia, la de la ética. Esto es sabido desde hace ya mucho tiempo e incluso quienes no lo han notado no dejan de saber que existe en algún punto de la discusión de los doctos. ¿Quién no es capaz de evocar a *Antígona* ante cualquier conflicto que nos desgarre en nuestra relación con una ley que se presenta en nombre de la comunidad como una ley justa?

¿Qué pensar acerca de lo que los doctos aportaron sobre el tema? ¿Qué pensar acerca de ello cuando uno los ha recorrido nuevamente para sí y para aquellos a quienes les habla?

Pues bien, tratando de no dejar escapar nada de lo que creía importante en lo que se articuló en torno a este ejemplo, de no privarlos y de no privarme de la ayuda que se podía obtener de ese largo recorrido histórico, tuve a menudo durante todo este tiempo la impresión de extraviarme en rodeos aberrantes. Pues las opiniones formuladas con el correr del tiempo por los escritores más grandes son harto extrañas.

1

Antígona es una tragedia y la tragedia está presente en el primer plano de nuestra experiencia, en tanto que psicoanalistas, tal como lo manifiestan las referencias que Freud —impulsado por la necesidad de los bienes ofrecidos por su contenido mítico— encontró en Edipo, pero asimismo en otras tragedias. Y si no colocó más expresamente en un primer plano la de *Antígona*, esto no significa que ella no pueda ocuparlo aquí, en esta encrucijada hasta donde los he traído. Ella se presenta, tal como ya lo era en opinión de Hegel, como la tragedia de Sófocles que quizás deba ser distinguida.

Aun más fundamentalmente que por su vínculo con el complejo de Edipo, la tragedia está en la raíz de nuestra experiencia, tal como lo testimonia la palabra clave, la palabra pivote, de *catarsis*.

Para vuestros oídos, esta palabra está vinculada, sin duda más o menos estrechamente, con el término de abreacción, que supone ya superado el problema que Freud articula en su obra inaugural con Breuer, el de la descarga —descarga en acto, incluso descarga motriz, de algo que no es tan sencillo definir, y cuyo problema no podemos decir esté resuelto para nosotros— descarga, se dice, de una emoción que quedó en suspenso. Se trata de lo siguiente —una emoción, un traumatismo, pueden dejar para el sujeto algo en suspenso, algo que puede perdurar hasta tanto no se haya vuelto a encontrar un acuerdo. La noción de insatisfacción basta para desempeñar el papel de comprensibilidad aquí requerido.

Relean las primeras páginas de Breuer y de Freud y verán, a la luz de lo que aquí intento delimitar para ustedes en nuestra experiencia, cuán imposible es contentarse en el momento actual con la palabra satisfacción admitida en la materia y decir, sencillamente, como lo hace Freud, que la acción puede descargarse en las palabras que la articulan.

La catarsis, relacionada en dicho texto con el problema de la abreacción, ya es invocada expresamente en el trasfondo, y tiene orígenes muy antiguos, centrados en la fórmula de Aristóteles al inicio del sexto capítulo de su *Poética*, donde articula ampliamente qué es exigible en el orden de los géneros para que una obra sea definida como una tragedia.

El pasaje es largo y deberemos volver a él. Se refiere a las características de la tragedia, a su composición, a lo que la distingue del

discurso épico por ejemplo. Les reproduje en la pizarra tan sólo el final, los últimos términos de ese pasaje, en el que Aristóteles da su fin final, lo que se llama en su articulación causal su *télos*. La fórmula —*di' eléou kaì phóbou peraínousa tē̃n tôn toioútōn pathēmátōn kátharsin*— medio que realiza, mediante la compasión y el temor, la catarsis de las pasiones semejantes a éstas.

Estas palabras, que suenan simples, provocaron con el correr del tiempo un río, un mundo de comentarios, cuya historia ni siquiera puedo soñar relatarles aquí.

Lo que les traigo de mis investigaciones en dicho orden es siempre elegido y puntual. Traducimos habitualmente esa catarsis por algo así como *purgación*. Y también para nosotros, sobre todo para nuestros médicos, este término adquiere ya en los pupitres de la escuela llamada secundaria, por la que todos, más o menos, hemos pasado, una resonancia semántica molieresca, en la medida en que lo molieresco se limita a traducir aquí el eco de un concepto médico muy antiguo, ese que, para emplear los términos mismos de Molière, entraña la eliminación de los humores corruptos.

Esto no está demasiado alejado de lo que el término está destinado a evocar, pero tiene otro acento y, para que lo sientan de inmediato, puedo apoyarme en lo que el recorrido de nuestro trabajo presentificó recientemente para ustedes bajo el nombre de los cátaros.

¿Qué son los cátaros? Son los puros. *Katharós*, es un puro. Y el término en su resonancia original, no significa primariamente iluminación, descarga, sino purificación.

No cabe duda de que el término catarsis, en el contexto antiguo, ya era usado en una tradición médica, en Hipócrates, más o menos ligado a las eliminaciones, a las descargas, a un retorno a lo normal. Pero, por otra parte, en otros contextos, está vinculado con la purificación y especialmente con la purificación ritual. Surge así una ambigüedad que no somos, evidentemente, los primeros en descubrir.

Para evocar un nombre, les diré que en el siglo XVI, un tal Denis Lambin, retomando a Aristóteles, coloca en un primer plano la función ritual de la tragedia y el sentido ceremonial de la purificación. No se trata de decir que tenga más o menos razón que otros, sino sencillamente de situar el espacio en que se ubica el interrogante.

De hecho, no lo olvidemos, el término de catarsis permanece singularmente aislado en la *Poética*, en la que lo recogemos. No es que no esté desarrollado y comentado en ella, sino que nunca sabremos nada al

respecto hasta el descubrimiento de un nuevo papiro, nada. Pues supongo que saben que sólo tenemos una parte de la *Poética*, aproximadamente la mitad. Y en la mitad que tenemos únicamente este pasaje nos habla de la catarsis. Sabemos que había más sobre ella por lo que dice Aristóteles en el libro VIII, de acuerdo a la numeración de la gran edición clásica Didot de la *Política —esa catarsis que expliqué en otro lado, en la* Poética. El libro VIII se refiere a la catarsis en relación a la música y allí, y por azar, aprendemos mucho más acerca de ella.

La catarsis es allí el apaciguamiento obtenido a partir de cierta música, de la cual Aristóteles no espera ni cierto efecto ético ni tampoco cierto efecto práctico, sino el efecto de entusiasmo. Es pues la música más inquietante, la que los conmovía hasta las tripas, la que los ponía fuera de sí —como el *hot* o el *rock'n roll* para nosotros— esa que la sabiduría antigua trataba de saber si había que prohibir o no.

Ahora bien, dice Aristóteles, tras haber pasado por la prueba de la exaltación, del arranque dionisíaco provocado por esa música, están más calmos. Esto quiere decir la catarsis en el punto exacto en que es evocada en el octavo libro de la *Política*.

Pero no todo el mundo alcanza esos estados de entusiasmo, aun cuando ser susceptible a ellos en alguna medida esté al alcance de todos. Existen otros, los *pathētikoí*, en oposición a los *enthousiastikoí*. Al alcance de los primeros está el ser presa de estas pasiones, principalmente de la compasión y el temor. Pues bien, también a ellos cierta música, podría pensarse en la música que está en juego en la tragedia, donde ella desempeña su papel, les aportará igualmente una catarsis, un apaciguamiento mediante el placer, agrega Aristóteles, dejándonos nuevamente con el interrogante acerca de qué querrá decir placer y a qué nivel y por qué es invocado en esta oportunidad. ¿Cuál es entonces ese placer al que se retorna después de una crisis que se despliega en otra dimensión, que a veces lo amenaza, pues se sabe a qué extremos puede conducir la música entusiasmante? Aquí, la topología del placer como la ley de lo que se despliega más acá del aparato al que nos llama el temible centro de aspiración del deseo, esa topología que definimos nos permite alcanzar quizás mejor que nunca hasta ahora, la intuición aristotélica. Cualquiera sea el caso, antes de retornar a la articulación de ese más allá del aparato como el punto central de esa gravitación, quiero aún puntuar marginalmente qué dio cuerpo y sustancia, en la literatura moderna, al uso del término catarsis en su acepción médica.

La noción médica de la catarsis aristotélica es admitida, en efecto, en forma casi general en un dominio que supera ampliamente el campo de nuestros cofrades, me refiero a los literatos, a los críticos y a los teóricos literarios. Pero si buscamos determinar el momento en que triunfa esta concepción de la catarsis, llegamos a un punto original, más allá del cual la discusión es, en cambio, muy amplia, en el que está lejos de darse por sentado que la catarsis sólo tenga esta connotación médica.

La supremacía de dicha connotación tiene un origen que merece ser subrayado mediante una breve escala erudita: se trata de una obra de Jacobo Bernays, de 1857, publicada en una revista de Breslau. Soy totalmente incapaz de decirles por qué en una revista de Breslau, al no haber podido reunir suficientes documentos biográficos acerca de este Jakob Bernays. Si le creo al libro de Jones, éste forma parte de la familia —ustedes la han reconocido al pasar— en la que Freud eligió a su mujer, familia de judíos eméritos de la alta burguesía, quiero decir que habían adquirido hacía ya largo tiempo sus títulos de nobleza en la cultura alemana. Jones menciona a un Miguel Bernays como profesor en Munich, al cual su familia le reprochó largo tiempo una apostasía política, una conversión destinada a asegurar su carrera. Jacobo Bernays, si le creo a quien gentilmente aceptó investigarlo para mí, sólo es mencionado por haber realizado él también una meritoria carrera como latinista y helenista. Nada más se dice sobre él, salvo que no pagó el mismo precio por su promoción universitaria.

Aquí tienen una reimpresión berlinesa de 1880 de dos contribuciones de Jakob Bernays a la teoría aristotélica del drama. Es excelente. Es raro experimentar tanta satisfacción al leer una obra universitaria en general, y en particular, alemana. Es de una claridad cristalina. Y, no por nada, en esta fecha se sitúa la adopción casi universal de la versión médica de la noción de catarsis.

Es de lamentar que Jones, sin embargo él mismo tan erudito, no haya creído tener que destacar más la personalidad y la obra de Jakob Bernays, que no parece retener en lo más mínimo. Es muy difícil empero pensar que Freud, que ciertamente no era insensible al renombre de los Bernays, no haya tenido noticias de ella. Hubiera así remontado a las mejores fuentes el uso original que Freud pudo hacer de la palabra catarsis.

Dicho esto, debemos retornar ahora a aquello sobre lo cual versará nuestro comentario de *Antígona*, a saber, la esencia de la tragedia.

2

La tragedia, se nos dice —y sería difícil no tomar en cuenta una definición que llega sólo un siglo, y aun menos, después de la época del nacimiento de la tragedia—, tiene como meta la catarsis, la purgación de las *pathémata*, de las pasiones, del temor y de la compasión.

¿Cómo concebir esta fórmula? Abordamos aquí el problema desde la perspectiva en la que nos coloca lo que ya intentamos articular sobre el lugar propio del deseo en la economía de la Cosa freudiana. ¿Nos permitirá esto dar acaso el nuevo paso que esta revelación histórica requiere?

Si esta formulación parece en primera instancia tan cerrada, ello se debe a la pérdida de una parte de la obra de Aristóteles y asimismo a algún condicionamiento de las posibilidades mismas del pensamiento. Sin embargo, después de ese paso adelante en el dominio de la ética que se articula en lo que aquí desarrollamos desde hace dos años, ya ella no está tan cerrada. En particular, lo que avanzamos en lo tocante al deseo nos permite aportar un elemento nuevo a la comprensión del sentido de la tragedia por esa vía ejemplar —existe seguramente una más directa— que es la función de la catarsis.

Antígona, en efecto, permite ver el punto de mira que define el deseo.

Esa mira apunta hacia una imagen que detenta no sé qué misterio hasta ahora inarticulable, pues hacía cerrar los ojos en el momento en que se la miraba. Esa imagen, empero, está en el centro de la tragedia, puesto que es la imagen fascinante de Antígona misma. Pues sabemos bien que más allá de los diálogos, más allá de la familia y de la patria, más allá de los desarrollos moralizantes, es ella quien nos fascina, con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y que a la vez nos veda en el sentido de que nos intimida; en lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria.

Del lado de este atractivo debemos buscar el verdadero sentido, el verdadero misterio, el verdadero alcance de la tragedia —del lado de esa turbación que entraña, del lado de las pasiones sin duda, pero de esas pasiones singulares que son el temor y la compasión, pues por intermedio de ellas, *di'eléou kaì phóbou*, somos purgados, purificados de lo que es de dicho orden. Dicho orden, podemos reconocerlo de entrada— es, hablando estrictamente, la serie de lo imaginario. De ella somos purgados por intermedio de una imagen entre otras.

Aquí justamente es donde debemos hacernos la pregunta. ¿Qué produce el poder disipante de esa imagen central respecto a todas las demás, que parecen reducirse de golpe a ella y desvanecerse? La articulación de la acción trágica nos aclara al respecto. Esto se debe a la belleza de Antígona —yo no invento esto, les mostraré el pasaje del canto del Coro donde esa belleza es evocada como tal y les demostraré que es el pasaje central— y al lugar que ella ocupa en el entre-dos de dos campos simbólicamente diferenciados. No cabe duda de que extrae su brillo de ese lugar —ese brillo que todos cuantos han hablado dignamente de la belleza nunca pudieron eliminar de su definición.

Ese lugar, como saben, es el que intentamos definir. Ya nos hemos acercado a él en nuestras lecciones precedentes y hemos intentado captarlo por vez primera por la vía de esa segunda muerte imaginada por los héroes de Sade —la muerte en la medida en que es convocada como punto en el que se aniquila el ciclo mismo de las transformaciones naturales. De este punto, en el que las falsas metáforas del ente se distinguen de lo que es la posición del ser, volveremos a encontrar su lugar articulado en cuanto tal, como un límite, a lo largo de todo el texto de *Antígona*, en boca de todos los personajes y de Tiresias. Pero igualmente ¿cómo no verlo en la acción misma? En la medida en que el punto medio de la pieza está constituido por el momento en que se articulan como gemidos, comentarios, debates, llamados alrededor de Antígona, condenada al suplicio. ¿Qué suplicio? El de ser encerrada viva en una tumba.

El tercio central de la pieza está constituido por la apofanía detallada que se nos brinda acerca de qué significa la posición, la suerte de una vida que se confundirá con la muerte segura, muerte vivida de manera anticipada, muerte insinuándose en el dominio de la vida, vida insinúandose en la muerte.

Asombra que los dialécticos, incluso estetas tan eminentes como un Hegel o un Goethe, no hayan creído tener que retenerlo en su apreciación del efecto de la pieza.

Esta dimensión no es una particularidad de *Antígona*. Puedo proponerles que miren por aquí y por allá y volverán a encontrar sus equivalentes sin tener que buscar demasiado. La zona así definida tiene una función singular en el efecto de la tragedia.

En el atravesamiento de esa zona el rayo del deseo a la vez se refleja y se refracta, culminando al brindarnos ese efecto tan singular, que es el más profundo, el efecto de lo bello sobre el deseo.

Esto parece desdoblarlo singularmente allí donde prosigue su ruta. Pues no puede decirse que el deseo se extinga completamente por la aprehensión de la belleza —continúa su curso, pero allí más que en cualquier otra parte, tiene la impresión del señuelo, que se manifiesta de alguna manera mediante la zona de brillo y de esplendor a la que se deja arrastrar. Por otra parte, no refractado, sino reflejado, rechazado, sabe bien que su turbación es aun más real. Mas ya no hay allí objeto alguno.

A ello se deben estas dos caras. Extinción o temperamento del deseo por efecto de la belleza, en los que insisten ciertos pensadores, como santo Tomás a quien les citaba la última vez. Del otro lado, esa disrupción de todo objeto, sobre la que Kant insiste en *La crítica del juicio.*

Les hablé hace un momento de turbación y aprovecho la oportunidad para que se detengan en el uso intempestivo que se hace de dicha palabra en la traducción corriente al francés de *Triebregung, émoi pulsionnel.*¿Por qué se eligió tan mal esa palabra? *Emoi*, turbación, nada tiene que ver con la emoción ni con el conmover. *Emoi* es una palabra francesa vinculada con un verbo muy antiguo, *emoyer* o *esmayer*, que estrictamente quiere decir *hacer perder a alguien*, iba a decir *sus medios*, si éste no fuese en francés un juego de palabras *, pero efectivamente se trata de la potencia. *Esmayer* se vincula con el antiguo gótico *magnan*, *mögen* en alemán moderno. Un *émoi*, como todos saben, es algo que se inscribe en el orden de vuestras relaciones con la potencia y, principalmente, lo que les hace perderla.

Hemos llegado al punto en que nos vemos obligados a entrar en el texto de *Antígona* buscando en él algo diferente de una lección de moral.

Alguien totalmente irresponsable en la materia escribía, hace poco, que carezco de resistencias ante las seducciones de la dialéctica hegeliana. Ese reproche fue formulado en el momento en que comenzaba a articular aquí para ustedes la dialéctica del deseo en los términos en que la continúo desde entonces, no sé si era merecido en ese entonces, pero no puede decirse que el personaje en cuestión tenga especialmente buen olfato. Cualquiera sea el caso, ciertamente no hay ámbito en el que Hegel me parezca más débil que en el de su poética y especialmente en lo que articula acerca de *Antígona.*

Según él, existe allí conflicto de discursos, en el sentido en que los discursos entrañan la prenda esencial y además se dirigen siempre hacia no sé qué conciliación. Realmente me pregunto cuál puede ser la conciliación al final de *Antígona*. Asimismo, se lee, no sin estupor, que dicha conciliación es por añadidura denominada subjetiva.

* La expresión en francés alude a la impotencia sexual. [T.]

En *Edipo en Colona* —no lo olvidemos, la última pieza de Sófocles— Edipo hace recaer su maldición última sobre sus hijos, engendrando así la serie catastrófica de dramas dentro de la cual se inscribe *Antígona*. La pieza culmina con la maldición terminal de Edipo —*Oh, nunca haber nacido...*— ¿Cómo hablar en un registro como éste de conciliación?

No soy proclive a hacer de mi indignación un mérito propio —otros se percataron de ello antes que yo. Goethe, principalmente, parece haberlo sospechado un poco o también Erwin Rohde. Estos días, por otra parte, tuve el placer, al ir a hojear en su *Psique*, que podía también servirme como lugar de reunión de todas las concepciones antiguas referentes a la inmortalidad del alma, de encontrar en un recoveco, en ese texto francamente recomendable, incluso admirable, el testimonio del asombro del autor ante la interpretación generalmente aceptada de *Edipo en Colona.*

Intentemos lavarnos un poco el cerebro de todo ese ruido producido en torno a *Antígona* e ir a observar en detalle qué ocurre allí.

3

¿Qué hay en *Antígona?* En primer término, está Antígona.

¿Se percataron de que a lo largo de toda la pieza no se habla de ella más que llamándola *é Paîz*, lo que quiere decir *la chiquilla?* Esto permite poner a punto las cosas y permite acomodar vuestra pupila al estilo de la cosa. Y luego, hay una acción.

La cuestión de la acción en la tragedia es muy importante. No sé por qué alguien, que no me gusta demasiado, quizá porque siempre me lo recuerdan, que se llama La Bruyère, dijo que llegábamos demasiado tarde a un mundo demasiado viejo, donde ya todo había sido dicho. Yo no percibo esto así. Creo que sobre la acción en la tragedia queda aún mucho por decir. Para nada es asunto resuelto.

Para tomar a nuestro Erwin Rohde, al que recién le apuntaba un tanto, me asombra verlo explicarnos en otro capítulo un curioso conflicto entre el autor trágico y su tema, conflicto que consistiría en lo siguiente: las leyes de la cosa impondrían el preferir como soporte una acción be-

lla en lugar de una acción mítica. Imagino que es para que todo el mundo sepa ya el asunto, esté al corriente. Habría que destacar la acción con el ambiente, los caracteres, los personajes, los problemas, todo lo que quieran de la época. Si esto es cierto, Anouilh tuvo razón al brindarnos su pequeña Antígona fascista. El conflicto resultante del debate del poeta con su tema sería capaz, nos dice Erwin Rohde, de engendrar conflictos de la acción con el pensamiento, en relación a los cuales evoca, no sin cierta pertinencia, quiero decir haciéndose eco de cosas ya dichas anteriormente, el perfil de Hamlet.

Es divertido, pero difícil de sostener para ustedes, si lo que traté de explicarles sobre el tema de *Hamlet* el año pasado sirvió para algo. *Hamlet* no es en lo más mínimo el drama de la impotencia del pensamiento respecto de la acción. ¿Por qué, en el umbral de los tiempos modernos, *Hamlet* sería el testimonio de una especial debilidad del hombre por venir respecto de la acción? No soy tan pesimista y nada nos obliga a serlo, salvo un clisé de la decadencia, en el que cae Freud mismo cuando compara las actitudes diferentes ante el deseo de Hamlet y de Edipo.

No creo que ni el drama de Hamlet ni la extinción de su deseo residan en dicha divergencia entre acción y pensamiento. Intenté mostrarles que la singular apatía de Hamlet se debe al mecanismo de la acción misma, que en el mito elegido debemos encontrar sus motivos, debemos encontrar su fuente, en su relación con el deseo de la madre y con la ciencia del padre en lo concerniente a su propia muerte. Y para dar un paso más, les señalo aquí el lugar en el que nuestro análisis de *Hamlet* se entrecruza con el análisis, al que los encamino, de la segunda muerte.

No olviden uno de los efectos en que se reconoce la topología que les designo. Si Hamlet se detiene en el momento de matar a Claudio es porque se preocupa por ese punto preciso que intento definir —no le basta con matarlo, quiere para él la tortura eterna del infierno. Con el pretexto de que ahora el infierno es asunto nuestro, ¿nos sentimos deshonrados por hacer que éste intervenga en alguna medida en el análisis de un texto? Aun cuando no crea más que ustedes en el infierno, aun cuando no esté seguro de él, pues se pregunta —*Dormir, soñar quizás*—, no por ello deja de ser cierto que Hamlet se detiene en su acto pues quiere que Claudio vaya al infierno.

Al no examinar detalladamente los textos, al permanecer en el orden de lo que nos parece admisible, es decir, en el orden de nuestros pre-

juicios, fallamos a cada momento la oportunidad de designar en los senderos que seguimos, los límites y los puntos de franqueamiento. Si tan sólo les hubiese enseñado aquí este método implacable de comentario de significantes, esto no habría sido en vano, al menos así lo espero. Espero incluso que no les quede nada más. Si lo que enseño tiene el valor de una enseñanza, no dejaré tras de mí ninguno de esos asideros que les permita agregarle el sufijo *ismo*. En otras palabras, de los términos que habré impulsado sucesivamente ante ustedes, ya se trate de lo simbólico, del significante o del deseo, felizmente vuestro embarazo me muestra que ninguno de ellos les bastó como para parecerles el esencial, a fin de cuentas ninguno de ellos podrá nunca, gracias a mí, servirle a quienquiera como amuleto intelectual.

Luego, en una tragedia tenemos el Coro. ¿Qué es el Coro? Se les dirá —*son ustedes*. O bien *no son ustedes*. Esta no es la cuestión. Se trata de medios y de medios emocionales. Diré —el Coro es la gente que se turba.

Por lo tanto, piensen dos veces antes de decirse que sus emociones son lo que están en juego en esta purificación. Están en juego cuando, al final, no sólo ellas, sino muchas otras deben ser apaciguadas mediante algún artificio. Pero, sin embargo, no están directamente puestas en juego. No cabe duda de que están ahí y ustedes están ahí en carácter de materia disponible —pero también, por otro lado, en carácter de materia totalmente indiferente. Cuando están en el teatro por la noche, ustedes piensan en sus menudos asuntos, en la lapicera que perdieron durante el día, en el cheque que tendrán que firmar al día siguiente —no les demos pues demasiado crédito. Una sana disposición de la escena se hace cargo de vuestras emociones. De ellas se encarga el Coro. El comentario emocional es realizado. Esta es la posibilidad mayor de supervivencia de la tragedia antigua —es realizado. Es exactamente tan tonto como sea necesario, pero tampoco deja de tener su firmeza, es más humano.

Por lo tanto, están libres de toda preocupación —aunque no sientan nada el Coro habrá sentido por ustedes. E incluso, después de todo, ¿por qué no imaginar que se puede obtener el efecto sobre ustedes en pequeñas dosis, aun cuando no hayan palpitado demasiado? A decir verdad, no estoy tan seguro de que en este caso el espectador palpite demasiado. Estoy seguro, en cambio, que está fascinado por la imagen de Antígona.

Aquí es espectador, pero les pregunto nuevamente: ¿espectador de qué? ¿Cuál es la imagen que presenta Antígona? Esta es la pregunta.

No confundamos esa relación con la imagen privilegiada y el conjunto del espectáculo. El término de espectáculo comúnmente empleado para discutir el efecto de la tragedia me parece completamente problemático si no limitamos el campo de lo que involucra.

A nivel de lo que sucede en lo real, es más bien el oyente. Al respecto podría no felicitarme suficientemente por estar de acuerdo con Aristóteles, para quien todo el desarrollo del arte del teatro se produce a nivel de la audición, estando dispuesto el espectáculo, para él, al margen. La técnica ciertamente cuenta, pero no es lo esencial, al igual que la elocución en la retórica. El espectáculo es aquí un medio secundario. Esto vuelve a poner en su lugar las preocupaciones modernas acerca de la puesta en escena. Los méritos de la puesta en escena son grandes, siempre los aprecio, ya sea en el teatro o en el cine, pero no olvidemos que sólo son tan importantes en la medida en que —si me permiten cierta libertad de lenguaje— si nuestro tercer ojo no se excita suficientemente, se lo excita un poquito más con la puesta en escena.

Al respecto, no pretendo entregarme al placer moroso que recién denunciaba hablando de una decadencia cualquiera del espectador. No creo en ella en lo más mínimo. El público debió estar siempre al mismo nivel desde cierto ángulo. *Sub specie aeternitatis*, todo es equivalente, todo siempre está allí —simplemente, no en el mismo lugar.

Pero, lo digo al pasar, hay que ser verdaderamente un alumno de mi seminario, quiero decir ser especialmente despierto, para llegar a encontrarle algo al espectáculo de *La dolce vita*.

Me maravillo del susurro de placer que este nombre parece haber provocado en un número importante de miembros de esta asamblea. Quiero creer que este efecto se debe al momento de ilusión producido por el hecho de que las cosas que digo son adecuadas para destacar cierto espejismo que es, efectivamente, casi lo único a lo que se apunta en esa sucesión de imágenes. Pero no se lo alcanza en ningún lado salvo, debo decirlo, en un único momento. El momento en el que, a la mañanita, los vividores, en medio de los troncos de pinos, al borde de la playa, después de haber quedado inmóviles y como desapareciendo de la vibración de la luz, se ponen en marcha de golpe hacia no sé qué meta, que es lo que tanto le gustó a muchos, que creyeron encontrar en ella mi famosa Cosa, es decir, no sé qué de repugnante que se extrae del mar con una red. A Dios gracias, aún no se ha visto esto en el momento al que me refiero. Los vividores tan sólo se ponen a caminar y serán casi siempre tan invisibles; se asemejan totalmente a estatuas que se desplazaran en

medio de árboles de Uccello. Allí hay, en efecto, un momento privilegiado y único. Es necesario que quienes todavía no hayan ido a reconocer ahí mi enseñanza, lo hagan. Es justo al final, lo cual les permitirá ocupar sus puestos, si aún quedan, en el momento adecuado.

Llegamos pues al punto de nuestra *Antígona*.

Aquí tenemos pues a nuestra Antígona, justo en el momento en que va a entrar en la acción en la que la seguiremos.

4

¿Qué más les diré hoy al respecto? Vacilo. Es tarde. Quisiera tomar este texto de punta a cabo para que perciban sus mecanismos.

De todos modos, lo que podrían hacer para la próxima reunión es leerlo. No creo que la alerta que les di diciéndoles la última vez que hablaría de *Antígona*, tomando en consideración el nivel común de vuestro celo, haya bastado para que por lo menos lo recorran. No sería del todo ininteresante que lo hiciesen para la vez que viene.

Hay mil formas de hacerlo. En primer término, en una edición crítica del Sr. Robert Pignarre. Les recomendaré, a quienes saben griego, la traducción yuxtalineal, pues el palabra por palabra es enormemente instructivo y les haré captar hasta qué punto nuestros puntos de referencia están articulados tan perfectamente en el texto mediante los significantes, gracias a lo cual no tengo que ir a buscarlos por aquí y por allá. Sería una sanción por demás arbitraria si yo encontrase cada tanto una palabra que resonase con lo que la pronuncio. Les mostraré, en cambio, cómo las palabras que pronuncio son las que se encuentran de un extremo al otro, como un hilo único, que brinda su armazón a la pieza.

Quisiera señalarles todavía una cosa.

Un día Goethe, hablando con Eckermann, tonteaba un poco. Había inventado algunos días antes el Canal de Suez y el de Panamá. Debo decir que es bastante brillante tener una visión extremadamente clara, en 1827, de la función histórica de esos dos utensilios. Luego, un buen día, leo un libro que acaba de aparecer, completamente olvidado, de alguien llamado Irish, que hace un comentario muy lindo de Antígona, que conozco a través de Goethe.

No veo cuál es su diferencia con el comentario hegeliano, salvo que es más tonto; hay sin embargo cosas entretenidas. Quienes reprochan cada tanto a Hegel la extraordinaria dificultad de sus enunciaciones,

triunfarán aquí bajo la autoridad de Goethe, quien confirma sus burlas. Goethe, sin duda, rectifica aquello de lo que se trata en Hegel, quien opone a Creonte y Antígona como dos principios de la ley, del discurso. El conflicto estaría ligado entonces a las estructuras. Goethe muestra en cambio, que Creonte, impulsado por su deseo, se sale manifiestamente de su camino y busca romper la barrera apuntando a su enemigo Polinice más allá de los límites dentro de los que le está permitido alcanzarlo —quiere asestarle precisamente esa segunda muerte que no tienen ningún derecho a infligirle. Creonte desarrolla todo su discurso en este sentido y esto solo basta para precipitarlo hacia su pérdida.

Si no está dicho exactamente así, está implícito, entrevisto, por Goethe. No se trata de un derecho que se opone a un deber, sino de un perjuicio que se opone ¿a qué? A algo diferente que es lo que Antígona representa. Les diré qué es, no es sencillamente la defensa de los derechos sagrados del muerto y de la familia, tampoco todo lo que se nos quiso representar como la santidad de Antígona. Antígona es arrastrada por una pasión y trataremos de saber de qué pasión se trata.

Pero hay una cosa singular, Goethe nos dice haberse sentido chocado, contrariado, por un momento de su discurso. Cuando todo ha sido atravesado, su captura, su desafío, su condena, incluso su gemido, cuando está verdaderamente al borde de la famosa tumba, ya más allá del calvario cuyo recorrido hemos seguido, Antígona se detiene para justificarse. Mientras ella misma ya pareció doblegarse en una suerte de *¿Padre mío por qué me abandonaste?*, se recupera y dice —Sépanlo, no habría desafiado la ley de los ciudadanos por un marido o un hijo a los que se les hubiese negado la sepultura, porque después de todo, dice, si hubiese perdido un marido en esas condiciones hubiese podido adquirir otro, incluso si hubiese perdido junto con el marido un hijo, habría podido tener otro hijo con otro marido. Pero se trata aquí de mi propio hermano, *autádelphos*, nacido del mismo padre y de la misma madre. Este término griego que liga en sí mismo al hermano y a la hermana recorre toda la pieza y aparece desde el primer verso, cuando Antígona habla con Ismena. Ahora que el padre y la madre están ocultos en el Hades no hay ninguna posibilidad de que un hermano renazca jamás:

mētròs d'en Hā̃idou kaì patròs kekeuthótoin
ouk ést' adelphòs hóstis àn blástoi poté

Aquí, el sabio de Weimar encuentra que de todos modos hay algo

extraño. No es el único. Con el correr de los tiempos, la razón de esta extraordinaria justificación siempre dejó vacilante a la gente. Es necesario que alguna locura afecte los discursos más sabios y Goethe no puede impedir que se le escape un anhelo —anhelo, dice, que un día un erudito nos muestre que ese pasaje está interpolado.

Es la verdad del hombre moderado, que sabe cuál es el valor de un texto y que siempre sabe cuidarse de formular de manera anticipada —¿pues no se introducen así todos los riesgos?— y naturalmente cuando se formula un anhelo semejante, siempre se puede esperar que será colmado. Hubo al menos cuatro o cinco eruditos durante el siglo XIX que dijeron que ese pasaje era insostenible.

Una historia que podría considerarse parecida está en Herodoto, en el tercer libro. A decir verdad, esto no tiene demasiada relación, salvo que se trata de vida y muerte y también de hermano, de padre, de esposo y de hijo. A una mujer se le ofrece, tras sus lamentos, que elija a una persona de su familia —la cual está complicada enteramente en una condena global tal como podía suceder en la corte de los persas— la cual será perdonada; ella explica por qué prefiere a su hermano y no a su marido. Por otra parte, el hecho de que ambos pasajes se asemejen no permite pensar que uno sea copia del primero. ¿Por qué se introduciría allí dicha copia? En otros términos, ese pasaje es tan poco apócrifo que esos dos versos son citados casi ochenta años después por Aristóteles, en el tercer libro de su *Retórica*, en el que se refiere a cuál es el modo en que deben explicarse los propios actos. Es difícil pensar que alguien que vivió ochenta años después de Sófocles hubiese citado como ejemplo literario estos versos, si estuviesen en sí mismos cargados con tanto escándalo. Todo esto vuelve la tesis de la interpolación algo más que dudosa.

A fin de cuentas, este pasaje, justamente porque lleva consigo ese carácter de escándalo, debe por naturaleza retenernos. Pueden entreverlo ya —está allí tan sólo para proporcionar un apoyo más a lo que la próxima vez intentaremos definir como la mira de *Antígona*.

25 DE MAYO DE 1970

XX

LAS ARTICULACIONES DE LA PIEZA

Quisiera hoy intentar hablarles de *Antígona*, la pieza de Sófocles escrita en el año 441 a.C. y, precisamente, de la economía de esa pieza.

En la categoría de lo bello sólo el ejemplo, dice Kant—pues es totalmente diferente del objeto—, puede fundar la transmisión, en la medida en que ella es posible e incluso exigida. Ahora bien, desde todo punto de vista, este texto merece desempeñar un papel para nosotros.

Saben, por otra parte, que volvemos a cuestionar aquí la función de lo bello en relación a lo que enfocamos como la mira del deseo. En suma, algo nuevo sobre la función de lo bello puede surgir aquí. En este punto estamos.

No es más que un punto de nuestro camino. No te asombres de la longitud del camino, dice Platón en alguna parte del *Fedro*, que es precisamente un diálogo sobre lo bello, no te asombres por más largo que sea el rodeo, pues es un rodeo necesario.

Nos internaremos hoy entonces en el comentario de *Antígona*.

Lean ese texto verdaderamente admirable, es una culminación inigualable, de un rigor anonadante, cuyo único equivalente en la obra de Sófocles es *Edipo en Colona*, su última obra, escrita en el 401.

Intentaré acercarlos a este texto para que aprecien su extraordinario cuño.

1

Entonces, dijimos la última vez, está Antígona, hay algo que sucede y está el Coro.

Por otro lado, introduje en relación a la naturaleza de la tragedia el final de la frase de Aristóteles sobre la compasión y el temor que realizan la catarsis de las pasiones de esta especie, esa famosa catarsis cuyo verdadero sentido intentaremos captar al final. Goethe, extrañamente, quiso ver la función de ese temor y de esa compasión en la acción misma —la acción nos proporcionaría el modelo de un equilibrio entre la compasión y el temor. Ciertamente, no es esto lo que nos dice Aristóteles —que permanece todavía para nosotros cual un camino clausurado debido a ese curioso destino que hace que contemos con tan poco para apoyar lo que dijo en su texto, a causa de las pérdidas producidas a lo largo de la ruta.

Pero de inmediato les haré un comentario. A primera vista, esos dos protagonistas que son Creonte y Antígona, observen bien por favor —primer aspecto— ambos parecen desconocer la compasión y el temor. Si lo dudan, es porque no han leído *Antígona*, y como la leeremos juntos, pienso hacérselos palpar.

Segundo aspecto, no es que *parece, es seguro* que al menos uno de los dos protagonistas, hasta el final, no conoce ni la compasión ni el temor: Antígona. Por eso, entre otras cosas, es el verdadero héroe. Mientras que al final Creonte se deja conmover por el temor y, si bien no es ésa la causa de su pérdida, ella es ciertamente su señal.

Retomemos ahora las cosas al inicio.

Creonte ni siquiera tiene que decir las primeras palabras. La pieza, tal como está construida por Sófocles, nos presenta de entrada a Antígona en su diálogo con Ismena, afirmando desde las primeras réplicas su propósito y sus razones. Creonte ni siquiera está ahí para servir de contraste y sólo lo vemos aparecer secundariamente. Sin embargo, es esencial a nuestra demostración.

Creonte ilustra allí una función que demostramos en lo referente a la estructura de la ética trágica, que es la del psicoanálisis —quiere el bien. Lo cual, después de todo, es su papel. El jefe es quien conduce a la comunidad. Está ahí para el bien de todos.

¿Cuál es su falta? Aristóteles nos lo dice, mediante un término que promueve como lo esencial del mecanismo en la acción trágica —*hamartía*. Nos cuesta cierto esfuerzo traducirlo. *Error*, y si le damos una inflexión en la dirección ética, interpretamos *error de juicio*. Quizás no es tan simple.

Tal como les dije la última vez, casi un siglo separa la época de la gran creación trágica de su interpretación por un pensamiento filoso-

fante. Minerva sólo se alza, como lo había dicho ya Hegel, al crepúsculo. No estoy tan seguro de ello, pero podemos recordar ese término, esa fórmula a menudo evocada, para pensar que de todos modos cierta distancia separa la enseñanza propia de los ritos trágicos de su interpretación posterior en el orden de una ética que es, en Aristóteles, ciencia de la felicidad.

Sin embargo, es cierto que igualmente podemos observar lo siguiente. Gustosamente me apoyaré en el hecho de encontrar en las otras tragedias, especialmente las de Sófocles, que la *hamartía* existe, es reconocida. Los términos de *hamartánein* y de *hamartḗmata**, se encuentran en el discurso mismo de Creonte cuando, al final, cae abatido bajo los golpes de la suerte. Pero la *hamartía* no está a nivel del verdadero héroe, está a nivel de Creonte.

Su error de juicio —que podemos aquí captar más precisamente de lo que lo hizo hasta ahora cualquier pensamiento amigo de la sabiduría— es querer hacer del bien de todos, no diría el Soberano Bien— pues no olvidemos que es muy antigua, 441 a.C. y el amigo Platón no nos había forjado todavía su espejismo —sino la ley sin límites, la ley soberana, la ley que desborda, que supera el límite. Ni siquiera se percata de que ha franqueado ese famoso límite, acerca del que se cree haber dicho lo suficiente diciendo que Antígona lo defiende, que se trata de las leyes no escritas de la *Díkē*. Se cree haber dicho lo suficiente cuando se hace de la Justicia el Decir de los dioses; no se ha dicho gran cosa acerca de ella y, Creonte, como un inocente, invade otro campo.

Observen que su lenguaje se conforma perfectamente con lo que Kant llama el concepto, *Begriff*, del bien. Es el lenguaje de la razón práctica. Su interdicción de la sepultura rehusada a Polinice, traidor, enemigo de la patria, se funda en el hecho de que no se puede honrar de igual manera a quienes defendieron a la patria y a quienes la atacaron.

Desde el punto de vista kantiano, ésta es efectivamente una máxima que puede ser dada como regla de razón que tiene un valor universal. Así, *avant-la-lettre*, antes del recorrido ético que de Aristóteles a Kant nos lleva a delimitar la identidad última de la ley y de la razón, el espectáculo trágico, ¿no nos muestra acaso la objeción primera? El bien no podría reinar sobre todo sin que apareciese un exceso real sobre cuyas consecuencias fatales nos advierte la tragedia.

* *Hamartía* es discutida en su traducción por Lacan. Habitualmente se la interpreta como la "falta" o la "disposición culpable" en abstracto: *hamartánein*, "cometer la falta" y *hamártēma* (plural *hamartḗmata*), la "falta" en concreto. [T.]

¿Cuál es ese famoso campo en el que no hay que incursionar? Se nos dice —allí se sitúan las leyes no escritas, la voluntad o mejor aun la *Díkē* de los dioses. Pero, resulta que ya no sabemos para nada qué son los dioses. No olvidemos que desde hace ya tiempo estamos bajo la ley cristiana y para volver a encontrar qué son los dioses tenemos que hacer etnografía. Si leen ese *Fedro* del que recién hablaba, que es un recorrido en torno a la naturaleza del amor, verán que también hemos cambiado mucho el eje de las palabras que sirven para apuntar hacia ese amor.

¿Qué es ese amor? ¿Es acaso lo que, después de las oscilaciones de la aventura cristiana, hemos llamado el amor sublime? Le es, en efecto, bastante cercano, aunque se alcanza por otras vías. ¿Es el deseo? ¿Es lo que algunos creen que identifico con ese campo central, a saber, no sé qué mal natural del hombre? ¿Es lo que Creonte llama en algún lado la anarquía? Cualquiera sea la respuesta verán en el *Fedro* que el modo en que actúan en el amor los amantes varía según la *epoptía* en la que participaron, lo que quiere decir la iniciación, en el sentido que tiene este término en el mundo antiguo, designando ceremonias muy precisas en el curso de esos mismos fenómenos que con el correr del tiempo —y aún actualmente, siempre y cuando hagamos desplazamientos de latitud en la superficie del globo— se pueden encontrar bajo la forma de trances o de fenómenos de posesión, en los que un ser divino se manifiesta por boca de quien le presta, si puede decirse, su concurso.

Platón nos dice así que quienes tuvieron la iniciación de Zeus no reaccionan en el amor igual que quienes tuvieron la iniciación de Aries. Reemplacen estos nombres por aquellos que, en determinada provincia del Brasil, pueden servir para designar tal espíritu de la tierra, de la guerra, tal divinidad soberana —no estamos haciendo exotismo aquí, pero realmente de esto se trata.

En otros términos, ese campo ya no nos es accesible más que desde el punto de vista exterior de la ciencia, de la objetivación, pues no forma parte, para nosotros los cristianos, formados por el cristianismo, del texto en el que efectivamente se plantea la pregunta. Nosotros los cristianos hemos barrido ese campo de los dioses y aquello de lo que aquí se trata es precisamente, a la luz del psicoanálisis, de qué colocamos en su lugar. ¿Qué límite queda en este campo? Límite que sin duda estaba ahí desde siempre, pero que es el único que queda indudablemente y marca sus aristas en ese campo desierto, para nosotros, los cristianos. Esta es la pregunta que oso plantear aquí.

El límite del que se trata, es esencial situarlo para que surja en él

por reflexión cierto fenómeno que, en una primera aproximación, llamé el fenómeno de lo bello, es lo que comencé a definir como el límite de la segunda muerte.

Lo produje primero para ustedes en Sade, como el que querría desarticular la naturaleza en el principio mismo de su potencia formadora, regulando las alternancias de la corrupción y la generación. Más allá de dicho orden, que ya no nos es tan fácil de pensar y asumir en el conocimiento, más allá, nos dice Sade, considerado aquí como un punto de referencia del pensamiento cristiano, hay algo, es posible una transgresión, a la que llama *el crimen.*

El sentido de ese crimen, se los mostré, sólo puede ser un fantasma irrisorio, pero se trata de aquello que el pensamiento designa. El crimen sería lo que no respeta el orden natural. El pensamiento de Sade llega hasta forjar este exceso verdaderamente singular —inédito sin duda en la medida en que nunca había llegado a articularse antes, al menos aparentemente, aun cuando no sabemos qué pudieron formular al respecto desde hacía añares las sectas místicas— según el cual mediante el crimen, el hombre tiene el poder de liberar a la naturaleza de la cadena de sus propias leyes. Pues sus propias leyes son cadenas. La reproducción de las formas alrededor de las cuales llegan a ahogarse, en un callejón sin salida de conflictos, sus posibilidades, a la vez armónicas e inconciliables, es todo lo que es necesario descartar para forzarla, si puede decirse, a recomenzar a partir de la nada. Tal es la mira de ese crimen. No en vano el crimen es para nosotros uno de los horizontes de la investigación del deseo y Freud debió tratar de reconstruir la genealogía de la ley a partir de un crimen original. Las fronteras del *a partir de la nada,* del *ex nihilo,* son aquellas en las que se sostiene necesariamente, tal como se los dije en los primeros pasos de nuestras formulaciones de este año, un pensamiento que quiere ser rigurosamente ateo. Un pensamiento rigurosamente ateo se sitúa en la perspectiva del creacionismo y sólo en ella.

Asimismo, para ilustrar que el pensamiento sádico se sostiene justamente en ese límite, nada es más ejemplar que el fantasma fundamental de Sade, ese que las mil imágenes agotadoras que nos da de la manifestación del deseo tan sólo ilustra. Ese fantasma es el de un sufrimiento eterno.

En el libreto sádico típico, el sufrimiento no lleva a la víctima a ese punto que la dispersa y que la anonada. Al contrario, parece que el objeto de los tormentos debe conservar la posibilidad de ser su soporte indestructible. El análisis muestra claramente que el sujeto desprende un doble de sí mismo al que vuelve inaccesible al anonadamiento, para hacerle soportar lo que en esta ocasión debemos denominar, con un término tomado del dominio de la estética, los juegos del dolor. Pues efectivamente se trata ahí de la misma región en la que se recrean los fenómenos de la estética, cierto espacio libre. Aquí yace la conjunción entre los juegos del dolor y el fenómeno de la belleza, nunca subrayada, como si sobre ella pesase no sé qué tabú, no sé qué interdicción, emparentada con esa dificultad, que conocemos bien en nuestros pacientes, de confesar lo que en sentido estricto es del orden del fantasma.

Se los mostraré en el texto de Sade, donde es tan manifiesto que se termina por no verlo. Las víctimas no sólo están dotadas siempre de todas las bellezas, sino también de la gracia misma, que es su flor última. Cómo explicar esta necesidad si no porque tenemos que encontrarla oculta primero, siempre inminente, cualquiera sea el ángulo desde el que abordemos el fenómeno, ya sea el de la exposición conmovedora de la víctima, ya sea asimismo el de toda belleza demasiado expuesta, demasiado bien producida, que veda al hombre la imagen perfilada tras ella de lo que la amenaza. Pero ¿con qué la amenaza? — pues no se trata del anonadamiento.

Esto es tan esencial que tengo la intención de que recorran al respecto los textos de Kant, en la *Crítica del juicio,* sobre la naturaleza de lo bello, tan extraordinariamente rigurosos. Los dejo aquí entre paréntesis, haciendo la siguiente salvedad. Las formas que operan en el conocimiento, nos dice Kant, están involucradas en el fenómeno de lo bello, pero sin que conciernan al objeto. ¿No captan la analogía con el fantasma sádico? —donde el objeto sólo está ahí como poder de un sufrimiento, que en sí mismo no es más que el significante de un límite. El sufrimiento es concebido aquí como una estasis que afirma que lo que es no puede volver a la nada de la que surgió.

Es éste efectivamente el límite que el cristianismo erigió en el lugar de todos los demás dioses, bajo la forma de esa imagen ejemplar que atrae secretamente hacia ella todos los hilos de nuestro deseo —la imagen de la crucifixión. Si osamos, no digo mirarla de frente —desde la época en que hay místicos que se absorben en ella, puede esperarse que haya sido enfrentada— sino hablar de ella de manera directa, es más difícil, ¿diremos que es algo que podemos llamar, *avant-la-lettre,* apoteosis del sadismo? Es decir, divinización de todo lo que queda en ese campo, a saber de ese límite en el que el ser subsiste en el sufrimien-

to, pues de otro modo sólo puede hacerlo por un concepto, que representa, por otra parte, el dejar de lado entre todos los conceptos el de *ex nihilo*.

Me basta recordarles lo que ustedes, analistas, pueden palpar —hasta qué punto el fantasma que guía el deseo femenino, los ensueños de las jovencitas puras al igual que los acoplamientos de las matronas, puede ser literalmente envenenado por la imagen promovida del Cristo sobre la cruz. ¿Debo ir aun más lejos? Y decir que alrededor de esta imagen la cristiandad santamente, desde hace siglos, crucifica al hombre. Santamente.

Desde hace algún tiempo, descubrimos que los administradores son santos. ¿No podemos invertir las cosas? —y decir que los santos son administradores, los administradores del acceso al deseo, pues la operación de la cristiandad sobre el hombre se realiza a nivel colectivo. Los dioses muertos en el corazón de los cristianos son acorralados en el mundo por la misión cristiana. La imagen central de la divinidad cristiana absorbe todas las otras imágenes del deseo en el hombre, con algunas consecuencias. Estamos quizá en la historia al borde de esto —es lo que en el lenguaje del administrador se designa en nuestra época con la expresión de problemas culturales de los países subdesarrollados.

No estoy aquí para prometerles, luego de esto, una sorpresa, buena o mala. Ella les llegará, como se dice en *Antígona*, bastante rápidamente. Comencemos con *Antígona*.

2

Antígona es la heroína. La que lleva la vía de los dioses. Es aquella, se traduce del griego, más hecha para el amor que para el odio. En suma, es una personita verdaderamente encantadora y tierna; si creemos en esa suerte de comentario aguado que configura el estilo de lo que dicen de ella los buenos autores.

Quisiera simplemente, para introducirla, hacer algunos comentarios y para ir directo a la meta, decirles el término en el que se centra el drama de Antígona, término repetido veinte veces, lo cual en un texto tan breve resuena por cuarenta, lo cual no impide que también pueda no leérselo —*Átē*. *

* En griego significa extravío; calamidad; fatalidad y la diosa correspondiente. [T.]

Esta palabra es irreemplazable. Designa el límite que la vida humana no podría atravesar mucho tiempo. El texto del Coro es significativo e insistente al respecto —*ektòs átas* *. Más allá de esa *Átē* no se puede pasar más que un tiempo muy corto y allí es adonde quiere ir Antígona. No se trata de una expedición enternecedora. Tienen ustedes el testimonio por la misma boca de Antígona acerca del punto al que llegó —literalmente no puede más. Su vida no vale la pena ser vivida. Vive en la memoria del drama intolerable de aquel de quien ha surgido esa cepa que acaba de terminar de anonadarse bajo la figura de sus dos hermanos. Vive en el hogar de Creonte, sometida a su ley, y esto es lo que ella no puede soportar.

No puede soportar, dirán ustedes, depender de un personaje que execra. Después de todo, ¿por qué? Es alimentada, alojada y, en Sófocles, no se la casa como a Electra en Giraudoux. No crean, por otra parte, que fue Giraudoux quien lo inventó, fue Eurípides, pero éste no la casa con el jardinero. Entonces, la cosa es así, Antígona no puede soportarlo y esto tiene todo su peso para explicar su resolución, afirmada desde el inicio en su diálogo con Ismena.

Este diálogo es de una crueldad excepcional. Ismena le hace notar —Escucha, verdaderamente en la situación en que estamos, no estamos demasiado incómodas, no volvamos a empezar. Antígona inmediatamente salta sobre esto —Sobre todo ahora no retomes lo que acabas de decir, pues aunque quisieras soy yo la que ya nada quiere de ti. Y el término *ékhthra*, enemistad, surge enseguida en lo tocante a sus relaciones con su hermana y con lo que encontrará más allá cuando encuentre a su hermano muerto. Aquella que dirá más tarde, *Estoy hecha para compartir el amor y no el odio*, se presenta de inmediato con la palabra enemistad.

En los acontecimientos que siguen, cuando su hermana retorna hacia ella para compartir su suerte, aun cuando no ha cometido la acción interdicta, ella igualmente la rechazará con una crueldad y un desprecio que superan en el refinamiento todos los límites, pues le dice —Quédate con Creonte al que tanto quieres.

Vemos pues dibujarse la silueta del enigma que Antígona nos presenta —la de un ser inhumano. No la situemos en el registro de la monstruosidad, ¿pues qué significa eso de parte nuestra? Es adecuado para el Coro, que está allí a lo largo de toda esta historia y que, en un mo-

* En griego significa "fuera de (con excepción de/más allá de) la fatalidad". [T.]

mento, después de una de estas réplicas que lo dejan a uno alelado, que son las de Antígona, exclama —Ella es *ōmós*. Se lo traduce como se puede, como *inflexible*. Literalmente quiere decir algo no civilizado, crudo —el término de crudeza corresponde con más exactitud cuando se lo usa para hablar de los comedores de carne cruda. Es el punto de vista del Coro. No comprende nada de todo esto. Ella es tan *ōmós*, como su padre, esto es lo que dice.

Que Antígona salga así de los límites humanos, ¿qué quiere decir para nosotros? —si no que su deseo apunta muy precisamente a lo siguiente —al más allá de la *Átē*.

La misma palabra, *Átē*, sirve en *atroz*. De eso se trata y el Coro lo repite en tal momento de su intervención con una insistencia técnica. Uno se acerca o no a *Átē* y cuando uno se acerca a ella eso se debe a algo que, en este caso, está vinculado con un comienzo y con una cadena, la de la desgracia de la familia de los Labdácidas. Cuando uno comenzó a acercarse a ella, las cosas se encadenan en cascada y lo que se encuentra en el fondo de lo que sucede en todos los niveles de este linaje es, nos dice el texto, un *mérimna*, que es casi la misma palabra que *mnḗmē**, con el acento de *resentimiento*. Pero es harto falaz traducirlo así, pues el resentimiento es una noción psicológica, mientras que *mérimna* es una de esas palabras ambiguas entre lo subjetivo y lo objetivo, que nos brindan, hablando estrictamente, los términos de la articulación significante. El *mérimna* de los Labdácidas empuja a Antígona hacia las fronteras de la *Átē*.

Se puede traducir *Átē* como *desgracia*, pero nada tiene que ver con la desgracia. Es ese sentido, impartido sin duda, puede decir ella, por los dioses ciertamente implacables, el que la torna sin compasión y sin temor. Es aquello que, para hacerlo aparecer en el momento de su acto, dicta al poeta esta imagen fascinante —fue una primera vez en las tinieblas a cubrir con una fina capa de polvo el cuerpo de su hermano, el polvo cubre suficientemente como para que quede velado para la mirada. No puede permitirse que se despliegue ante el mundo esa podredumbre, a la que perros y pájaros vienen a arrancarle trozos para llevarlos, nos dice el texto, a los altares, al centro de las ciudades, donde diseminarán a la vez el horror y la epidemia.

Antígona hizo pues ese gesto una vez. Lo que está más allá de cierto límite no debe ser visto. El mensajero le dirá a Creonte qué ocurrió y le

* Memoria en griego. [T.]

asegura que no se encontró ninguna huella, que no se puede saber quién lo hizo. Se ordena que se disperse nuevamente el polvo. Y, esta vez, Antígona se deja sorprender. El mensajero que retorna nos describe lo ocurrido en los términos siguientes —limpiaron primero el cadáver de lo que lo cubría, se ubicaron en dirección contraria al viento para evitar sus espantosas emanaciones, pues eso apesta. Pero un fuerte viento comenzó a soplar y el polvo comenzó a llenar la atmósfera e incluso, dice el texto, el gran éter. Y, en ese momento, cuando todos se refugian como pueden, escondiendo su cabeza entre sus brazos, echándose a tierra ante el cambio de rostro de la naturaleza, al acercarse al oscurecimiento total, al cataclismo, en ese momento se manifiesta la pequeña Antígona. Reaparece junto al cadáver lanzando, dice el texto, los gemidos de un pájaro al que se le ha robado su cría.

Imagen singular. Más singular aun pues es retomada y repetida por los autores. Extraje de *Las fenicias* de Eurípides los cuatro versos en que es comparada ahí también, con la madre desolada de una nidada dispersada, que lanza sus patéticos gritos. Esto nos muestra qué simboliza siempre en la poesía antigua la evocación del pájaro. No olvidemos cuán cercanos están los mitos paganos de la idea de la metamorfosis —piensen en las transformaciones de Filemón y de Baucis. En Eurípides se perfila aquí el ruiseñor como la imagen en la que se muda el ser humano a nivel de esta queja. El límite en el que estamos situados aquí es ese mismo en el que se sitúa la posibilidad de la metamorfosis, la cual transportada como escondida a lo largo de los siglos en la obra de Ovidio, readquiere todo su vigor, su virulencia, en ese vuelco de la sensibilidad europea que es el Renacimiento, para explotar en el teatro de Shakespeare. Antígona es esto.

El ascenso de la pieza les será accesible a partir de aquí.

Es necesario que despeje, pero es imposible no señalar al pasar algunos versos colocados en boca de Antígona. Los versos 48, 70 y 73, en los que estalla una especie de idiotismo de Antígona que se manifiesta al final de la frase por la palabra *metá*.

Metá es *con* y también *después*. Las preposiciones no tienen la misma función en griego que en francés, así como las partículas desempeñan un papel en inglés que no se conoce en francés. *Metá* es estrictamente hablando lo que apunta al corte. Ella replica, a propósito del edicto de Creonte —pero no tiene nada que ver *con* lo que me concierne. En otro momento le dice a su hermana —Aunque quisieras ahora venir a hacer *con*migo ese maldito trabajo, yo ya no te aceptaría. Le dice a su herma-

no —Reposate, amigo amante, casi amante, aquí *junto* a ti. *Metá* es colocado todas las veces al final del verso, en una posición invertida, ya que habitualmente esta preposición es colocada antes de la palabra, igual que *avec* [con] en francés. Este rasgo nos significa de manera significante el modo de presencia tajante de nuestra Antígona.

Salteo los detalles de su diálogo con Ismena. El comentario sería interminable, sería necesario un año. Lamento que no pueda tener cabida dentro de los límites del seminario la extraordinaria sustancia de este estilo y de su escansión. Lo salteo. Después de esta entrada en materia, que muestra bien que la suerte está echada, tenemos el Coro. Esta alternancia acción/Coro, volvemos a encontrarla en el curso del drama, cinco veces creo.

Pero atención. Se dice —la tragedia es una acción. ¿Es *ágein*? ¿Es *práttein?**

De hecho hay que elegir. El significante introduce dos órdenes en el mundo, la verdad y el acontecimiento. Pero si uno quiere mantenerlo a nivel de las relaciones del hombre con la dimensión de la verdad, no puede usárselo al mismo tiempo para la puntuación del acontecimiento. En general, en la tragedia no hay ninguna especie de verdadero acontecimiento. El héroe y lo que lo rodea se sitúan en relación al punto de mira del deseo. Lo que sucede son los derrumbes, los amontonamientos de las diversas capas de la presencia de los héroes en el tiempo. Esto permanece indeterminado —en el derrumbe del castillo de naipes que representa la tragedia, algo puede amontonarse antes que otra cosa y lo que se encuentra al final, cuando se da vuelta todo, puede presentarse de maneras diferentes.

Lo ilustra el hecho de que después de haber pregonado que nunca cederá en nada en sus posiciones de responsable, Creonte, una vez que papá Tiresias lo regañó suficientemente, comienza a asustarse. Le dice entonces al Coro —¿de todos modos, no debo? ¿Debo ceder? Lo dice en términos que desde el punto de vista que les desarrollo son de una extraordinaria precisión, pues la *Átē* aparece aquí nuevamente en forma particularmente oportuna. Es claro que, en ese momento, si hubiese ido primero a la tumba antes de rendir al fin, tardíamente, los honores fúnebres al cadáver, cosa que obviamente toma tiempo, quizá podría haberse evitado lo peor.

Pero héte aquí que comienza por el cadáver no sin razones —quiere

**Ágein* es actuar (guiar) en un sentido. *Práttein* es actuar (obrar).

estar primero en paz con su conciencia como suele decirse. Esto es siempre, créanme, lo que pierde a cualquiera en la vía de las reparaciones. Esta no es más que una pequeña ilustración, pues, a cada instante, en el desarrollo del drama, la cuestión de la temporalidad, del modo en que se unen los hilos ya listos, es decisiva, esencial. Pero esto es tan comparable a una acción como lo que recién llamé amontonamiento, derrumbe sobre las premisas.

Entonces, después del primer diálogo entre Antígona e Ismena, la música, el Coro, el canto de la liberación. Tebas está fuera de las garras de aquellos a los que bien se puede llamar los bárbaros. El estilo del poema del Coro nos representa incluso curiosamente las tropas de Polinice y su sombra como un gran pájaro girando en torno a las casas. La imagen de nuestras guerras modernas, a saber, algo que planea, es ya sensible en 441.

Una vez terminada esta primera entrada de música —y se siente que hay allí cierta ironía de parte del autor— todo terminó, es decir, eso comienza.

3

Creonte acaba de hacer un largo discurso para justificarse y, a decir verdad, sólo está ahí para escucharlo un Coro dócil, la secta de los que siempre dicen que sí. Diálogo entre Creonte y el Coro. El Coro no deja de conservar por su propia cuenta la idea de que quizá hay cierto exceso en las palabras de Creonte, pero en el único momento en que va a dejarla aparecer, a saber, cuando llega el mensajero y relata qué sucedió, se hace reprender severamente, prefiero decírselos.

El personaje del mensajero se presenta en esta tragedia como una formidable presencia. Se presenta con toda clase de rodeos y subterfugios de la lengua y del torso para decir —Lo que pude reflexionar en la ruta, y cuántas veces me di vuelta listo para huir. De este modo una ruta corta se vuelve un largo camino. Es un discursante formidable. Incluso llega a decir —Estoy desolado, dice, de ver que tú tienes la opinión de tener la opinión de creer mentiras. En suma, soy sospechado de ser sospechoso. Este estilo del *dokeî pseudê dokeîn* * tiene su vibración en el discurso de los sofistas porque, de inmediato, Creonte le retrueca —Estás haciendo agudezas sobre la *dóxa*. En suma, durante toda

* "Parece/ decide creer mentiras". [T.]

una escena irrisoria, el mensajero se explaya en consideraciones ociosas en lo concerniente a lo que sucedió, a saber, las consideraciones de seguridad, en el curso de las cuales los guardianes entraron en un pánico cercano a la disputa mutua para llegar, después de un sorteo, a elegir a uno de ellos como mensajero. Después de haber largado su paquete, recibe abundantes amenazas de Creonte, el personaje en el poder, excesivamente obstinado a veces, a saber, que todos pasarán un mal rato si no se encuentra prontamente al culpable. Y el mensajero se escabulle con estas palabras —Salgo bastante bien parado, pues no me han metido de inmediato en la punta de una rama. No me volverán a ver tan de cerca.

Esta escena es una especie de entrada de *clowns*. Pero ese mensajero es muy sutil, tiene grandes refinamientos cuando le dice a Creonte —¿Quién está ofendido en este momento? ¿Tu corazón o tus oídos? Le da una vuelta a Creonte quien se ve forzado, muy a su pesar, a enfrentarlo. Le explica —Si es tu corazón, es quien hizo eso el que lo ofende— yo sólo ofendo tus oídos. Estamos ya en la cúspide de la crueldad, pero uno se entretiene.

Inmediatamente después, ¿qué sucede? Un elogio del hombre. El Coro emprende ni más ni menos que un elogio del hombre. La hora me limita y no puedo prolongarla, sólo tomaré este elogio del hombre la próxima vez.

Inmediatamente después de esta formidable chanza que constituye ese elogio del hombre, vemos acudir, sin preocupación alguna por la verosimilitud, quiero decir la verosimilitud temporal, al guardián arrastrando a Antígona.

El guardián está exultante —hay pocas oportunidades como ésta de poder salvar la propia responsabilidad arrinconando a tiempo al culpable. El Coro nos canta entonces las relaciones del hombre con *Átē*. Volveremos a ello también la próxima vez. Llega Hemón, hijo de Creonte y prometido de Antígona, quien se pone a dialogar con su padre. La sola confrontación del padre y del hijo hace aparecer la dimensión que comencé a esbozar de las relaciones del hombre con su bien —una inflexión, una oscilación. Este punto es extremadamente importante para fijar la estatura de Creonte —veremos a continuación cuál es, a saber, lo que son siempre los verdugos y los tiranos— a fin de cuentas, personajes humanos. Sólo los mártires pueden no tener ni compasión ni temor. Créanme, el día del triunfo de los mártires será el del incendio universal. La pieza está bien hecha para demostrárnoslo.

Creonte no se desinfló, lejos de ello, y deja partir a su hijo con las peores amenazas. ¿Qué estalla de nuevo en ese momento? El Coro, ¿y para decir qué? *Érōs aníkate mákhan [amor invencible al combate]*. Pienso que incluso quienes no saben griego escucharon en algún momento esas tres palabras que atravesaron los siglos arrastrando tras ellas diversas melodías.

Esto estalla en el momento en que Creonte decreta el suplicio al que Antígona será condenada —entrará totalmente viva a la tumba, cosa que no es una de las imaginaciones más regocijantes. Les aseguro que en Sade está colocada en el grado séptimo u octavo de las pruebas del héroe, sin duda es necesaria esta referencia para que se percaten del alcance de la cosa. Precisamente en ese momento el Coro dice literalmente —Esta historia nos vuelve locos, largamos todo, perdemos la cabeza, por esa niña somos invadidos por lo que el texto llama, con un término cuya propiedad les ruego retengan, *hímeros enargḗs*.

Hímeros es el mismo término que, en el *Fedro*, designa lo que intento captar aquí como el reflejo del deseo en tanto que encadena incluso a los dioses. Es el término utilizado por Júpiter para designar sus relaciones con Ganímedes. *Hímeros enargḗs* es literalmente el deseo vuelto visible. Así es lo que aparece en el momento en que va a desplegarse la larga escena del ascenso al suplicio.

Después del canto de Antígona en el que se inserta el pasaje discutido por Goethe del que les hablé el otro día, el Coro retoma un canto mitológico donde, en tres tiempos, hace aparecer tres destinos especialmente dramáticos, que están orquestados todos en ese límite de la vida y de la muerte, del cadáver todavía animado.

Se encuentra en la boca misma de Antígona la imagen de Níobe, la cual presa del abrazo del peñasco, permanecerá eternamente expuesta a las injurias de la lluvia y del tiempo. Tal es la imagen límite en torno a la cual gira el eje de la pieza.

En el momento en que ella asciende cada vez más hacia no sé qué explosión de delirio divino, Tiresias, el ciego, aparece. Lo que formula no es simplemente el anuncio del porvenir, pues el develamiento mismo de su profecía juega su papel en el advenimiento del porvenir. En su diálogo con Creonte, retiene lo que tiene para decir, hasta que éste, en su pensamiento formado de personaje para el cual todo es asunto de política, es decir de provecho, comete la imprudencia de decirle suficientes cosas injuriosas como para que el otro finalmente desencadene su profecía. El valor dado a las palabras del inspirado es, como en toda

dimensión tradicional, suficientemente decisivo como para que Creonte pierda su resistencia y se resigne a rever sus órdenes, lo cual será la catástrofe.

Las cosas aumentan aún un tono. Una anteúltima entrada del Coro hace estallar el himno al dios más oculto, supremo, Dioniso. Los oyentes creen que ese himno es una vez más el himno de la liberación, se alivian, todo se arreglará. Para cualquiera en cambio que sepa qué representa Dioniso y su feroz cortejo, ese himno estalla justamente porque los límites del campo del incendio han sido atravesados.

Después, sólo queda lugar para la última peripecia, aquella en la que Creonte, engañado, va a golpear desesperadamente las puertas de una tumba detrás de las cuales Antígona se ahorcó. Hemón que la abraza emite sus últimos gemidos, sin que podamos saber, como tampoco podemos saber qué sucedió verdaderamente en la sepultura en la que desciende Hamlet —pues finalmente Antígona fue enmurallada, en los límites de la *Átē* y uno puede preguntarse con todo derecho en qué momento entró Hemón ahí, así como la figura de los actores se desvía del lugar donde desaparece Edipo, no se sabe qué pasó en esa tumba.

Cualquiera sea el caso, cuando Hemón vuelve a salir de ella, está poseído por la *manía* divina. Tiene todos los signos de alguien que está fuera de sí. Se precipita sobre su padre, le yerra, luego se asesina. Y cuando Creonte vuelve al palacio donde un mensajero se le adelantó, encontrará a su mujer muerta.

En ese momento, el texto, con los términos más adecuados para recordarnos dónde está el límite, nos muestra a Creonte desvalido, pidiendo que se lo lleven —Tírenme de los pies. Y el Corifeo tiene aún la fuerza de hacer juegos de palabras y de decir —Tienes mucha razón al decir eso, las desgracias que se tienen en los pies, son todavía las mejores, son las más cortas.

Sófocles no es un pedante de colegio, pero desgraciadamente son los pedantes quienes lo traducen. Pase lo que pase, es realmente el fin de la corrida. Rastrillen la pista, llévense el toro y córtenle lo que piensan, si aún le quedan. Es el estilo —y que se vaya de allí provocando un alegre tintineo de campanitas.

De este modo, casi en estos términos, se traduce la pieza de Antígona. Me tomaré la vez próxima el tiempo para indicarles algunos puntos esenciales que les permitirán amarrar muy estrictamente mi interpretación con los términos mismos de Sófocles.

Espero que esto me tomará la mitad del tiempo y que podré hablarles después de lo que Kant articula en lo concerniente a lo bello.

1 DE JUNIO DE 1960

XXI

ANTIGONA EN EL ENTRE-DOS-MUERTES

El estar exhausto al fin de la carrera.
El antihumanismo de Sófocles.
La ley del ex nihilo.
La pulsión de muerte ilustrada.
Un complemento.

Aconsejé una edición yuxtalineal a quienes saben suficiente griego como para arreglárselas con un texto, pero ella es inhallable. Tomen la traducción Garnier que no está mal hecha.

Los remito a los siguientes versos: 4-7, 323-325, 332-333, 360-375, 450-470, 559-560, 581-584, 611-614, 620-625, 648-650, 780-805, 839-841, 852-862, 875, 916-924, 1259-1260.

Los versos 559-560 nos dan la posición de Antígona en relación a la vida —ella dice que su alma está muerta desde hace mucho tiempo, que está destinada a acudir en ayuda, *opheleîn*— es la misma palabra de la que hablamos a propósito de Ofelia— a acudir en ayuda de los muertos.

Los versos 611-614 y 620-625 se refieren a lo que dice el Coro a propósito del límite de la *Átē* alrededor del que se juega lo que quiere Antígona. Ya señalé la última vez la importancia del término que termina cada uno de estos dos pasajes, *ektòs átas*. *Ektòs* es un afuera, lo que sucede una vez atravesado el límite de la *Átē*. Por ejemplo, el guardia que viene a relatar el acontecimiento que atenta contra la autoridad de Creonte dice al final que él está *ektòs elpídos*, más allá de toda esperanza, ya no esperaba ser salvado. *Ektòs átas* tiene en el tex-

to el sentido del atravesamiento de un límite y es efectivamente en torno a esto que se desarrolla en ese momento el canto del Coro, quien también dice que el hombre se dirige *pròs átan*, es decir hacia la *Átē* —todo el sistema proposicional de los griegos es al respecto muy vivaz y sugestivo. Porque el hombre toma el mal por el bien, porque algo del más allá de los límites de la *Átē* devino para Antígona su bien propio, un bien que no es el de todos los demás, ella se dirige *pròs átan*.

Para retomar el problema de un modo que me permita integrar nuestros comentarios, me es necesario retornar a una visión simple, lavada, delimitada, del héroe de la tragedia y precisamente de aquel que tenemos ante nosotros —Antígona.

1

Algo impactó de todos modos a cierto comentador de Sófocles en singular, pues, con sorpresa, sólo en la pluma del autor de un libro relativamente reciente sobre Sófocles, Karl Reinhardt, encontré subrayada una cosa bastante importante, que es la soledad particular de los héroes sofocleanos, *monoúmenoi* * término muy bonito de Sófocles, *áphiloi* **, y también *phrenòs oiobôtai*, aquellos que se van aislados a rumiar sus pensamientos. Pero, no se trata de esto sin embargo, pues, a fin de cuentas, el héroe de la tragedia participa siempre del aislamiento, está siempre fuera de los límites, siempre a la vanguardia y, en consecuencia, arrancado de la estructura en algún punto.

Es curioso que no se vea algo completamente claro y evidente. Examinemos las siete piezas de Sófocles que nos quedan, de las cerca de ciento veinte que fueron, se dice, su producción durante sus noventa años de vida, sesenta de los cuales consagró a la tragedia. Ellas son *Áyax*, *Antígona*, *Electra*, *Edipo Rey*, *Las Traquinias*, *Filoctetes* y *Edipo en Colona*.

Algunas de esas piezas viven en nuestro espíritu, en cambio, quizá ustedes no se percaten de que *Áyax* es un asunto muy singular. Eso comienza con una masacre de los rebaños de los griegos por *Áyax*, quien debido a que Atenea no lo quiere, actúa allí como un loco. Cree masa-

* "Dejados aparte, aislados". [T.]
** "Sin amigos". [T.]

crar el ejército griego y masacra los rebaños. Luego, se despierta, se sume en la vergüenza, y va a matarse de dolor en un rincón. En la pieza no hay absolutamente nada más. De todos modos es bastante singular. Como les decía el otro día, no existe ni un asomo de peripecia. Todo está dado al comienzo y las curvas no tienen más remedio que aplastarse como pueden las unas sobre las otras.

Dejemos de lado a *Antígona*, pues hablamos de ella.

También *Electra* es algo bastante curioso en Sófocles. En Esquilo tenemos *Las Coéforas, Las Euménides*, el asesinato de Agamenón engendra toda clase de cosas. Una vez vengado ese asesinato, es todavía necesario que Orestes se concilie con las divinidades vengadoras que protegen la sangre materna. Nada semejante encontramos en Sófocles. Electra, en ciertos aspectos, es un doble de Antígona —muerta en vida, dice, ya estoy muerta a todo. Y, por otra parte, en el momento supremo, cuando Orestes despacha a Egisto, le dice —¿Te das cuenta que hablas con gente que está como muerta? Tú no le hablas a seres vivos. Es ésta una nota excesivamente curiosa y la cosa termina así de seca. No hay la más mínima traza de cosas que cortejen lo superfluo. Las cosas terminan del modo más seco. El final de *Electra* es una ejecución en el sentido propio del término.

Dejemos de lado el *Edipo rey* desde el punto de vista que quiero abordar aquí. Por otra parte, no pretendemos dar una ley general, pues ignoramos la mayor parte de lo que hizo Sófocles.

Las Traquinias es el fin de Hércules. Hércules está verdaderamente al final de sus trabajos y además lo sabe. Se le dice que irá a reposarse, que ya terminó con ellos. Desgraciadamente, mezcló peligrosamente el último de sus trabajos con su deseo por una cautiva y su mujer, por amor, le envía la deliciosa túnica que conserva desde siempre en caso de necesidad, como un arma que se guarda para el momento oportuno. Se la envía y ustedes saben qué ocurre —todo el final de la pieza está ocupado únicamente por los gemidos, los rugidos de Hércules devorado por ese tejido inflamado.

Después está *Filoctetes*. Filoctetes es un personaje al que se abandonó en una isla. Está ahí pudriéndose solo desde hace diez años y todavía le vienen a pedir que brinde un servicio a la comunidad. Ocurren toda suerte de cosas, en particular el patético drama de conciencia del joven Neoptólemo, encargado de servir de cebo para engañar al héroe.

Finalmente, está *Edipo en Colona*.

¿No observan ustedes lo siguiente? Si hay un rasgo diferencial de

todo lo que consideramos de Sófocles, dejando de lado *Edipo rey*, es la posición de estar exhausto al fin de la carrera de todos los héroes. Son llevados a un extremo, que la soledad definida en relación al prójimo está lejos de agotar. Se trata de otra cosa —son personajes situados de entrada en una zona límite, entre la vida y la muerte. El tema del entre-la-vida-y-la-muerte además es formulado como tal en el texto, pero es manifiesto en las situaciones.

Se podría incluso llegar a incluir en este marco a *Edipo rey*. El héroe —rasgo único y paradójico en relación a los otros— está, al comienzo del drama, en el colmo de la felicidad y Sófocles nos lo muestra encarnizado en su propia pérdida por su obstinación en resolver un enigma, por querer la verdad. Todo el mundo intenta retenerlo, en particular Yocasta, que le dice a cada momento —Basta, ya se sabe lo suficiente. Pero él quiere saber y termina por saber. Pero finalmente, convengo de buen grado que, muy excepcionalmente, *Edipo rey* no encaja en la fórmula general del personaje sofocleano, marcado en una primera aproximación por el estar exhausto al fin de la carrera.

Volvamos ahora a nuestra Antígona, quien del modo más confeso está exhausta al fin de la carrera.

Un día les mostré aquí una anamorfosis, la más bella que encontré para ustedes, y que es verdaderamente ejemplar, nada mejor puede esperarse. Recuerden el cilindro alrededor del cual surge ese singular fenómeno. Hablando estrictamente, no se puede decir desde el punto de vista óptico que haya allí una imagen. Sin entrar en la definición óptica de la cosa, en la medida en que sobre cada generatriz del cilindro se produce un fragmento infinitesimal de imagen, vemos producirse la superposición de una serie de tramas por medio de las cuales una maravillosa ilusión, una imagen muy bella de la pasión, aparece en el más allá del espejo, mientras que algo bastante disuelto y repelente se despliega a su alrededor.

Se trata un poco de esto. ¿Cuál es la superficie que permite el surgimiento de la imagen de Antígona en tanto que imagen de la pasión? Evoqué el otro día en relación a ella el *¿Padre mío, por qué me abandonaste?*, que es literalmente dicho en un verso. La tragedia es lo que se expande hacia adelante para producir esa imagen. En el analizante, seguimos un proceso inverso, estudiamos cómo hubo que construir esa imagen para producir ese efecto. Pues bien, comencemos.

Ya les señalé el aspecto implacable, sin temor ni compasión, que se manifiesta en todo momento en Antígona. En alguna parte, y cierta-

mente para deplorarlo, el Coro la llama, en el verso 875, *autógnōtos*.* Hay que hacerlo resonar del lado del *gnôthi seautón* ** del oráculo de Delfos —no puede descuidarse el sentido de esa suerte de conocimiento íntegro de sí misma que se le atribuye.

Ya les indiqué su extrema dureza cuando le confía al inicio su proyecto a Ismena —¿Acaso te das cuenta de lo que pasa? Creonte acaba de promulgar lo que se llama un *kḗrygma*, término que desempeña un gran papel en la teología protestante moderna como dimensión del enunciado religioso. El estilo es éste —En suma, mira lo que proclamó para ti y para mí. Agrega, además, en ese estilo vivaz —Hablo por mí. Y afirma que ella enterrará a su hermano.

Veremos qué quiere decir esto.

2

Las cosas entonces suceden muy rápido. El guardián viene a anunciar que el hermano está enterrado. Voy a detenerlos aquí en algo que mide el alcance de la obra sofocleana para nosotros.

Algunos dijeron, creo incluso que es el título de alguna de las numerosas obras que examiné, que Sófocles es el humanismo. Se lo encuentra humano, brindando la idea de una medida propiamente humana entre el arraigo en los ideales arcaicos que representaría Esquilo y la inflexión hacia el *pathos*, la sentimentalidad, la crítica, los sofismas, que ya Aristóteles le reprochaba a Eurípides.

Acepto que Sófocles ocupe esa posición intermedia, pero pienso que encontrar en él no sé qué parentesco con el humanismo sería darle un sentido nuevo a dicha palabra. Sentimos agotada, en lo que a nosotros respecta, la veta del tema humanista. El hombre está descomponiéndose para nosotros, como por efecto de un análisis espectral, uno de cuyos ejemplos les doy aquí al dirigirme hacia la juntura entre lo imaginario y lo simbólico en la que buscamos la relación del hombre con el significante y el *splitting* que éste engendra en él. Un Claude Lévi-Strauss busca lo mismo cuando intenta formalizar el paso de la naturaleza a la cultura y, con más exactitud, la falla entre la naturaleza y la cultura.

* "La que se conoce a sí misma". [T.]
** "Conócete a ti mismo". [T.]

Es bastante curioso ver también en los albores del humanismo ese análisis, esa hiancia de análisis, de confines, en ese rasgo de estar exhausto al fin de la carrera donde surgen las imágenes que, sin duda, han sido las más fascinantes de la historia que podemos incluir en el corchete del humanismo.

Creo muy impactante, por ejemplo, ese momento del que tienen ahí un trozo importante —versos 360 375— donde el Coro estalla justo después de la partida del mensajero, cuyas contorsiones bufonas, arrevesadas, para llegar a anunciar una nueva que puede costarle cara, les mostré. Es verdaderamente terrible, dice el Coro, ver a alguien obstinarse en creer. ¿Creer, creer en qué? En lo que por el momento nadie tiene derecho a imaginar, el juego del *dokeî dokeîn** . Esto es lo que quise subrayar en ese verso, al igual que la otra réplica —Te haces el astuto con historias concernientes a la *dóxa*. Alusión evidente a los juegos filosóficos de la época en torno a un tema. La escena es bastante irrisoria, pues finalmente no nos interesamos demasiado en el hecho de que el guardián pueda ser destripado por la mala nueva que trae y que escape a ello mediante una pirueta.

Inmediatamente después estalla, en el verso 332, ese canto del Coro que es lo que llamé el otro día el elogio del hombre. Comienza con estas palabras:

pollà tà deinà koudèn an-
thrṓpou deinóteron pélei

lo cual quiere decir literalmente: hay muchas cosas formidables en el mundo, pero no hay nada más formidable que el hombre.

Para Claude Lévi-Strauss, lo que aquí dice el Coro del hombre es verdaderamente la definición de la cultura como opuesta a la naturaleza —cultiva la palabra y las ciencias sublimes, sabe preservar su morada de los hielos del invierno y de las ráfagas de la tormenta, sabe no mojarse. De todos modos, hay aquí un deslizamiento y la aparición de una ironía que me parece incuestionable en lo que seguirá al verso 360, ese famoso *pantopóros áporos*, cuya puntuación fue objeto de discusión. La puntuación generalmente admitida me parece es la siguiente —*pantopóros, áporos ep'oudèn érkhetai tò méllon. Pantopóros* quiere decir el que conoce montones de trucos —conoce muchos trucos, el hombre. *Áporos* es lo contrario, cuando se está sin recursos y sin medios ante algo. El término de aporía les es pese a todo familiar.

* "Creer, creer". [T.]

Áporos es entonces cuando está embaucado. Como dice el proverbio de Vaud, nada le es imposible al hombre, lo que no puede hacer lo deja. Este es el estilo.

Luego tenemos *ep'oudèn érkhetai tò méllon. Érkhetai* quiere decir *él camina. Ep'oudèn* quiere decir *sobre la nada. Tò méllon* puede traducirse muy inocentemente como *el porvenir*, es también *lo que debe venir*, pero en otros casos se trata de *méllein, tardar*, de tal suerte que *tò méllon* abre un campo semántico que no es fácil identificar con un término correspondiente en francés [o en castellano]. Habitualmente uno se las arregla diciendo —Como está lleno de recursos, no quedará sin recursos ante nada de lo que puede suceder. La frase me parece un poquito necia. No es seguro que la intención del poeta sea decir tamaña chatura.

En primer lugar, me parece difícil separar los términos aproximados al inicio de la frase, *pantopóros áporos*. Observo que encontramos más abajo, en el verso 370, otra conjunción, *hypsípolis ápolis*, es decir, *aquel que está arriba y también fuera de la ciudad*, definición de un personaje generalmente identificado con Creonte, les diré por qué, con su descarrío. Por otro lado, no estoy seguro de que *áporos ep'oudèn érkhetai* pueda traducirse por *porque él no se dirige a nada sin recursos*. Esto no se adecua para nada a lo que aquí entraña el genio de la lengua griega. *Érkhetai* exige arrastrar consigo a *ep'oudèn*. El *ep'* concuerda muy bien con *érkhetai* y no con *áporos*. Somos nosotros quienes vemos ahí algo que sirve para todo, cuando se trata de hecho de lo siguiente, literalmente —se dirige hacia nada de lo que pueda suceder, se dirige *pantopóros*, astuto, y *áporos*, siempre embaucado. No deja de malograr ni una. Siempre se las arregla para que todos sus trucos recaigan sobre su propia cabeza.

Hay que sentir este momento de vuelco cual si fuese el estilo de Prévert. Y les daré una confirmación de ello. En efecto, justo después se encuentra *Áida mónon pheûxin ouk epáxetai*, lo que quiere decir que hay una sola cosa de la que no se zafa, el asunto del Hades. No logró desembarazarse de la muerte. Lo importante es lo que sigue —*nósōn d' amekhánōn phygás*. Después de haber dicho que hay algo en todo caso de lo que el hombre no se desembarazó, la muerte, el Coro dice que imaginó un truco absolutamente formidable, a saber, literalmente, *la huida en las enfermedades imposibles*. No hay forma de darle a esto otro sentido que el que le doy. Las traducciones tratan de decir que todavía se las arregla con las enfermedades, pero en lo más mínimo se

trata de eso. No llegó a desembarazarse de la muerte, pero encuentra trucos formidables, enfermedades construidas por él mismo. Es, sin embargo, bastante extraordinario ver cómo se produce esto en el año 441 antes de Cristo, como una de las dimensiones esenciales del hombre. No tendría sentido alguno el traducirlo como *la huida ante las enfermedades*. Se trata de una enfermedad *mēkhanóen** —inventó un truco maldito y arréglenselas con él.

Además, el texto repite que el hombre no tuvo éxito ante el Hades y entramos inmediatamente después en el *mēkhanóen*. Hay allí algo de *sophón*, término que no es tan simple. Les ruego recuerden, en el texto de Heidegger que yo mismo traduje en el primer número de *La Psychanalyse*, el análisis del sentido heracliteano de *sophón, sabio* y de *homologeîn, decir la misma cosa*. Ese *sophón* tiene aún su verdor primitivo. Hay algo de *sophós* en el mecanismo *mēkhanóen*. Hay allí algo *hypèr elpíd' ékhōn*, que va más allá de toda esperanza, y que *hérpei***. Esto alternativamente lo dirige hacia el bien o hacia el mal. Es decir, que ese poder, ese *mandato* —de este modo traduzco *sophón* en el artículo del que les hablo— de lo que les es encomendado por ese bien, es eminentemente ambiguo.

Tenemos inmediatamente después este pasaje, *nómous pareirōn*, etc. alrededor del cual girará toda la pieza. Pues *pareirōn* quiere decir incuestionablemente *que combina de través, que trenza de través, que mezcla mal y de través las leyes. Khthonós*, es de la tierra, *theôn t'énorkon díkan* ***, lo que es formulado, dicho, en la ley. Es aquello a lo que apelamos en el silencio del analizado —se le dice *Hable*, no se le dice *Enuncie, Relate*, se le dice *Diga*. Es justamente lo que no hay que hacer. Esta *Díkē* es esencial y es la dimensión propiamente enunciatriz, *énorkon*, confirmada por juramento de los dioses.

Hay ahí dos dimensiones muy netas que están suficientemente distinguidas —por un lado, las leyes de la tierra, por otro, lo que ordenan los dioses. Pero uno no puede mezclarlas. Ambas no son del mismo orden y si uno las embarulla eso andará mal. Eso anda tan mal que de entrada el Coro que, por más vacilante que sea, tiene empero su pequeña línea de navegación, dice —En ningún caso quiero asociarme con él. Pues avanzar en esa dirección es estrictamente *tó mē kalón*, lo que no es

* "Sagaz, hábil, habilidosa". [T.]
** "Se mueve". [T.]
*** "Ley (o justicia) justa de los dioses". [T.]

bello— y no como suele traducirse a causa de la audacia que esto entraña, lo que no está bien. El Coro no quiere tener a ese personaje como *paréstios*, compañero o vecino. No quiere estar con él en el mismo punto central del que hablamos. Con éste, prefiere no tener relaciones de prójimo ni tampoco *íson phropôn*, tener el mismo deseo. Separa su deseo de ese deseo del otro. No creo forzar las cosas al encontrar aquí el eco de ciertas fórmulas que les di.

¿Acaso Creonte confunde *nómous khthonós* * con la *Díkē* de los dioses? La interpretación clásica es clara —Creonte representa las leyes del país y las identifica con los decretos de los dioses. Pero esto no es tan seguro como parece, pues no puede negarse que las leyes *khthónicas*, las leyes del nivel de la tierra, son efectivamente aquello con lo que se mete Antígona. Por su hermano, lo subrayo sin cesar, pasado al mundo subterráneo, en nombre de los lazos más radicalmente *khthónicos* de los vínculos de sangre, ella se opone al *kḗrygma*, al mandamiento de Creonte. En suma, ella está en posición de poner de su lado la *Díke* de los dioses. La ambigüedad es en todos los casos indiscernible.

Y esto es lo que vemos confirmado ahora.

Ya les indiqué cómo el Coro, después de la condena de Antígona, pone todo el acento en el hecho de que ella ha ido a buscar su *Átē*. Igualmente, cuando Electra dice— ¿Por qué remueves, te metes sin cesar en la *Átē* de tu casa, por qué te obstinas en despertar sin cesar ante Egisto y tu madre el asesinato fatal? ¿No eres tú la que atrae todos los males resultantes sobre tu cabeza? A lo cual el otro responde —Estoy muy de acuerdo, pero no puedo hacer otra cosa.

Aquí en la medida en que ella va hacia esa *Átē*, y que incluso se trata de ir *ektòs átas*, de franquear el límite de la *Átē*, Antígona le interesa al Coro. Es ella, dice, quien por su deseo, viola los límites de la *Átē*. A ello se refieren los versos cuya indicación les di y, especialmente, los que terminan con la fórmula *ektòs átas*, pasar el límite de la *Átē*. La *Átē* no es la *hamartía*, la falta o el error, no es hacer una tontería.

Cuando, al final, Creonte retorna teniendo en sus brazos algo, nos dice el Coro, parece que es efectivamente nada menos que el cuerpo de su hijo que se suicidó, el Coro dice (1259-1260) —Si está permitido decirlo, no es ésta una desgracia que le sea ajena, sino *autòs hamartṓn*, su propio error. Habiéndose metido él mismo allí dentro, hizo una tontería. *Hamartía*, el error, el atolondramiento.

* "Leyes de la tierra o del país". [T.]

Este es el sentido en que insiste Aristóteles y, en mi opinión está equivocado, pues no es ésta la característica que lleva al héroe trágico a su pérdida. Sólo es verdad para Creonte, el contrahéroe o el héroe secundario, que efectivamente está *hamartón*. En el momento en que Eurídice se suicida, el mensajero emplea la palabra *hamartánein*. Espera que se nos diga que ella no hará una tontería. Y, naturalmente, él y el Corifeo se resignan pues no escuchan ruidos. El Corifeo dice —Es un mal signo. El fruto mortal que Creonte cosecha debido a su obstinación y a sus mandamientos insensatos, es el hijo muerto que tiene en sus brazos. Estuvo *hamartṓn*, cometió un error. No se trata de la *allotría átē*: la *Átē* que depende del Otro, del campo del Otro, no le pertenece a Creonte, es en cambio el lugar donde se sitúa Antígona.

3

Hénos aquí adonde teníamos que llegar —Antígona.

¿Es ella acaso, según la interpretación clásica, la sirvienta de un orden sagrado, del respeto por la sustancia viva? ¿Es acaso la imagen de la caridad? Quizá, pero ciertamente al precio de dar a la palabra caridad una dimensión no elaborada. Sin embargo, el camino que va de la pasión de Antígona a su advenimiento es largo de recorrer.

Cuando se explica ante Creonte acerca de lo que hizo, Antígona se afirma en un *es así porque es así*, como la presentificación de la individualidad absoluta. ¿En nombre de qué? Y, en primer término, ¿con qué apoyo? Tengo que citarles el texto.

Ella dice muy netamente —Tú has hecho leyes. Y aquí nuevamente se elude el sentido. Por traducir palabra por palabra —*Pues en modo alguno Zeus fue quien proclamó esas cosas para mí.* Naturalmente, se comprende qué quiere decir, y siempre les dije que es importante no comprender para comprender —No es Zeus quien te ha dado el derecho de decir esto. Pero no es esto lo que ella dice. Repudia que sea Zeus quien le haya ordenado hacer eso. Tampoco la *Díkē*, que es la compañera, la colaboradora de los dioses de abajo. Precisamente ella se desolidariza de la *Díkē*. Te inmiscuyes a tontas y a locas. Puede incluso que te equivoques en tu manera de evitar esa *Díkē*. Pero yo, justamente, no me mezclo con todos esos dioses de aquí abajo, que fijaron las leyes entre los hombres.

*Hṓrisan, horízō, hóros** es precisamente la imagen del horizonte, del límite. No se trata más que de un límite en el que ella acampa y sobre el cual se siente inatacable y sobre el cual nada puede hacer que alguien mortal pueda *hyperdrameîn,* pasar más allá, *nómos,* de las leyes. Ya no son más las leyes, *nómos,* sino cierta legalidad, consecuencia de las leyes *ágrapta* —traducido siempre por *no escritas,* porque eso es efectivamente lo que quiere decir— de los dioses. Se trata aquí de la evocación de lo que en efecto es del orden de la ley, pero que no está desarrollado en ninguna cadena significante, en nada.

Se trata del horizonte determinado por una relación estructural —sólo existe a partir del lenguaje de las palabras, pero muestra su consecuencia infranqueable. A partir del momento en que las palabras y el lenguaje y el significante entran en juego, algo puede ser dicho, que se dice así —Mi hermano es todo lo que ustedes quieran, el criminal, quiso arruinar los muros de la patria, llevar a sus compatriotas a la esclavitud, condujo a los enemigos al territorio de la ciudad, pero finalmente, él es lo que es y aquello de lo que se trata es de rendirle los honores fúnebres. Sin duda, no tiene el mismo derecho que el otro, puede contarme al respecto todo lo que quiera, que uno es el héroe y el amigo, que el otro es el enemigo, pero yo le respondo que poco me importa que abajo esto no tenga el mismo valor. Para mí, ese orden con que osa intimarme no cuenta para nada, pues para mí, en todo caso, mi hermano es mi hermano.

Esta es la paradoja con la que tropieza y vacila el pensamiento de Goethe. Mi hermano es lo que es y porque es lo que es y sólo él puede serlo, avanzo hacia ese límite fatal. Si fuese cualquier otro con el que pudiese tener una relación humana, mi marido, mis hijos, ellos son reemplazables, son relaciones, pero ese hermano que está *áthaptos,* ** que tiene en común conmigo el haber nacido en la misma matriz —la etimología de *adelphós* alude a la matriz— y el estar ligado al mismo padre, ese padre criminal las consecuencias de cuyo crimen Antígona está experimentando— ese hermano es algo único y éste es el único motivo por el cual me opongo a vuestros edictos.

Antígona no evoca ningún otro derecho más que éste, que surge en el lenguaje del carácter imborrable de lo que es —imborrable a partir del momento en que el significante que surge lo detiene como algo fijo a través de todo el flujo de las transformaciones posibles. Lo que es es, y es a

* "Delimitar/establecer" (como o según un límite). [T.]
** "Privado de sepultura". [T.]

esto, a esta superficie, a lo que se fija la posición imposible de quebrar, infranqueable de Antígona.

Ella rechaza todo lo demás. El estar exhausto al fin de la carrera no está mejor ilustrado en ningún otro lado y todo lo que se le pone alrededor sólo es una manera de hacer flotar, de eludir, el carácter absolutamente radical de la posición del problema en este texto.

Al pasar, el hecho de que el hombre inventó la sepultura es evocado discretamente. No se trata de terminar con quien es un hombre como con un perro. No se puede terminar con sus restos olvidando que el registro del ser de aquel que pudo ser ubicado mediante un nombre debe ser preservado por el acto de los funerales.

Toda suerte de cosas se agregan sin duda a esto. Todas las nubes de lo imaginario se acumulan a su alrededor y todas las influencias que se desprenden de los espectros se multiplican en la vecindad de la muerte. Pero el fondo aparece justamente en la medida en que le son negados los funerales a Polinice. Porque es entregado a los perros y a los pájaros y terminará su aparición en la tierra en la impureza, sus miembros dispersos ofendiendo a la tierra y al cielo, vemos bien por qué Antígona representa por su posición ese límite radical que, más allá de todos los contenidos, de todo lo bueno o lo malo que haya podido hacer Polinice, de todo lo que puede serle infligido, mantiene el valor único de su ser.

Ese valor es esencialmente de lenguaje. Fuera del lenguaje ni siquiera podría ser concebido, y el ser de aquel que ha vivido no podría ser así desprendido de todo lo que transmitió como bien y como mal, como destino, como consecuencias para los otros y como sentimientos por él mismo. Esa pureza, esa separación del ser de todas las características del drama histórico que atravesó, éste es justamente el límite, el *ex nihilo* alrededor del cual se sostiene Antígona. No es otra cosa más que el corte que instaura en la vida del hombre la presencia misma del lenguaje.

Este corte se manifiesta en todo momento por el hecho de que el lenguaje escande todo lo que pasa en el movimiento de la vida. *Autónomos**, así sitúa el Coro a Antígona, diciéndole —Te vas hacia la muerte sin conocer tu propia ley. Antígona sabe a qué está condenada— a jugar, si puede decirse, un juego cuyo resultado es conocido de antemano. Esto es planteado efectivamente como un juego por Creonte. Es con-

* *Antígona,* verso 821, que puede entenderse en dos sentidos: "por propia voluntad" o "según tu propia ley". [T.]

denada a la cámara clausurada de la tumba donde debe realizarse la prueba, la de saber si los dioses de abajo le prestarán algún socorro. En este punto de ordalía se propone la condena de Creonte, quien le dice — Se verá bien para qué te servirá eso, esa fidelidad a los dioses de abajo. Tendrás el alimento que es colocado siempre junto a los muertos a modo de ofrenda y veremos bien cuánto tiempo vivirás con eso.

Es entonces cuando se produce el verdadero cambio de iluminación de la tragedia, a saber el *kommós*, la queja, el lamento de Antígona y es muy significativo que haya escandalizado a ciertos comentadores.

4

¿Cuándo comienza esa queja? A partir del momento en que franquea la entrada de la zona entre la vida y la muerte, cuando adquiere forma aquello donde ella ya dijo que estaba. Hace mucho tiempo, en efecto, nos dijo que estaba en el reino de los muertos, pero esta vez la cosa es consagrada de hecho. Su suplicio consistirá en estar encerrada, suspendida, en la zona entre la vida y la muerte. Sin estar aún muerta, ya está tachada del mundo de los vivos. Solamente a partir de allí se desarrolla su queja, a saber, el lamento de la vida.

Largamente Antígona se quejará de irse sin *átaphos*, sin tumba, aunque deba ser encerrada en una tumba, sin morada, sin ningún amigo que la llore. Su separación es vivida pues como una pena, un lamento, sobre todo aquello que de la vida le es rehusado. Evoca incluso que no tendrá lecho conyugal, el vínculo del himeneo, que no tendrá hijos. Esto es muy largo en la pieza.

A determinado autor pudo ocurrírsele la idea de poner en duda esta faz de la tragedia, en nombre de no sé qué unidad del personaje de la inflexible Antígona, de la fría Antígona. El término *psykhrón* es de frialdad y frigidez. Un objeto de caricias frío, así la llama Creonte en su diálogo con su hijo, en el verso 650, para decirle que nada pierde. Se opone a su queja el carácter de Antígona, a fin de marcar lo inverosímil de una incursión cuya responsabilidad y paternidad se querría ahorrar al poeta.

Insensato contrasentido, pues para Antígona la vida no es abordable, vivida y reflexionada desde ese límite donde ella ya perdió la vida, donde ella está más allá —pero desde ahí puede verla, vivirla bajo la forma de lo que está perdido.

Desde ahí también la imagen de Antígona se nos presenta bajo el aspecto que, literalmente, nos lo dice, le hace perder la cabeza al Coro, vuelve injustos a los justos y hace que el Coro mismo franquee todos los límites y mande de paseo todo el respeto que puede tener por los edictos de la ciudad. Nada es más conmovedor que ese *hímeros enargḗs*, ese deseo visible que se desprende de los párpados de la admirable jovencita.

La iluminación violenta, la luminosidad de la belleza, coinciden con el momento de franqueamiento, de realización de la *Átē* de Antígona, éste es el rasgo sobre el cual coloqué eminentemente el acento y que nos introdujo a la función ejemplar del problema de Antígona para determinar la función de ciertos efectos. De este modo se establece para nosotros cierta relación con el más allá del campo central, pero también lo que nos prohíbe ver su verdadera naturaleza, lo que nos deslumbra y nos separa de su verdadera función. El lado conmovedor de la belleza hace vacilar todo juicio crítico, detiene el análisis, y sumerge las diferentes formas en juego en cierta confusión o más bien en una ceguera esencial.

El efecto de belleza es un efecto de enceguecimiento. Todavía pasa algo más allá, que no puede ser mirado. En efecto, Antígona declaró sobre sí misma y desde siempre —Estoy muerta y quiero la muerte. Cuando Antígona se pinta como Níobe petrificándose, ¿con qué se identifica? —si no con ese inanimado en el que Freud nos enseña a reconocer la forma en que se manifiesta el instinto de muerte. Se trata efectivamente de una ilustración del instinto de muerte.

En el momento en que Antígona evoca a Níobe el Corifeo le lanza su elogio —Entonces tú eres una semidiosa—. Estalla entonces la réplica de Antígona de que en modo alguno es una semidiosa —Esto es una irrisión, tú te burlas de mí. Y el término que aparece ahí en su boca, en el verso 840, es el de ultraje, cuya correlación esencial con el momento de paso ya manifesté ante ustedes y que es empleado aquí en su forma propia, calcada exactamente sobre el término de franqueamiento, de paso —el ultraje es ir allende, sobrepasar el derecho que se tiene de pagar barato lo que sucede, para mayor desgracia. *Hybrízeis*, esto es lo que Antígona opone al Coro —Ahí tú ya no sabes lo que dices, me ultrajas. Pero su estatura está lejos de verse disminuida por ello y su queja, el *kommós*, la larga queja, continúa inmediatamente.

El Coro hace una referencia enigmática luego a tres episodios inconexos de la historia mitológica. Primero a Dánae, que fue encerrada en

una cámara de bronce. Luego a Licurgo, hijo de Driante, rey de los Edonios, quien hizo la locura de perseguir a los sirvientes de Dioniso, de acosar, de asustar, incluso de violentar a las mujeres y de arrojar al dios Dioniso al mar. Es la primera mención que tenemos de lo dionisíaco. En el canto II de la *Ilíada* vemos a Dioniso como muerto, que se vengará luego volviendo loco a Licurgo. Hay diferentes modos de mitos —quizá fue encerrado, enceguecido por la locura de Dioniso y llegó a matar a sus propios hijos, a los que confundió propiamente con los sarmientos de la vid y se cortó sus propios miembros— pero poco importa, pues en el texto sólo se recuerda la venganza del dios Dioniso. Tercer ejemplo, todavía más oscuro, es el del héroe Fineo, centro de una proliferación de leyendas extremadamente contradictorias y muy difíciles de conciliar. Lo encontramos en un corte, objeto de un conflicto entre las Harpías que lo acosan y los Bóreades, a saber los dos hijos del viento Bóreas, que lo protegen mientras que, muy curiosamente, pasa en el horizonte el cortejo de las nupcias de Dioniso y Ariadna.

Con toda seguridad, hay aún mucho por ganar en el desciframiento de estos mitos, si es que eso es posible. Su carácter inconexo y su escasa adecuación aparente a aquello de lo que se trata son, ciertamente, unas de las cruces que los textos trágicos pueden proponer a los comentadores. No me ufano de poder resolverla, pero fue precisamente para atraer la atención de mi amigo Claude Lévi-Strauss sobre las dificultades de este pasaje lo que me llevó a interesarme recientemente en Antígona.

Hay algo empero que se puede destacar en esa irrupción de ejemplos trágicos evocados por el Coro en el momento en que Antígona está en los confines. En todos los casos se trata de la relación de los mortales con los dioses. Dánae es puesta en la tumba a causa del amor de un dios, Licurgo sufre un castigo por haber querido violentar a un dios y es también por su pertenencia a un linaje divino que Cleopatra, la Bóreada, compañera repudiada de Fineo, se ve involucrada aquí —se la llama *hámippos*, a saber, rápida como los caballos y se dice que huye más rápido que todos los corceles sobre el hielo que resiste a los pies, es una patinadora. Ahora bien, lo que impacta al final de Antígona, es que ella padece una desgracia igual a la de todos aquellos que están cautivos del juego cruel de los dioses. Desde afuera, y para nosotros, *atrágōidoi**, ella aparece incluso en tanto que víctima en el centro del

* No trágicos. [T.]

cilindro anamórfico de la tragedia. Víctima y holocausto, está allí a su pesar.

Antígona se presenta como *autónomos*, pura y simple relación del ser humano con aquello de lo que resulta ser milagrosamente el portador, a saber, el corte significante, que le confiere el poder infranqueable de ser, frente a todo, lo que él es.

Todo puede ser invocado en torno a esto y eso es lo que hace el Coro en el quinto acto, al invocar al dios salvador.

Dioniso es ese dios, si no ¿por qué aparecería aquí? Nada menos dionisíaco que el acto y la figura de Antígona. Pero Antígona lleva hasta el límite la realización de lo que se puede llamar el deseo puro, el puro y simple deseo de muerte como tal. Ella encarna ese deseo.

Reflexionen bien en ello —¿qué ocurre con su deseo? ¿No debe ser el deseo del Otro y conectarse con el deseo de la madre? El deseo de la madre, el texto alude a él, es el origen de todo. El deseo de la madre es a la vez el deseo fundador de toda la estructura, el que da a luz esos retoños únicos, Eteocles, Polinice, Antígona, Ismena, pero es al mismo tiempo un deseo criminal. Volvemos a encontrar ahí, en el origen de la tragedia y del humanismo, una *impasse* semejante a la de Hamlet y, cosa singular, más radical.

Ninguna mediación es aquí posible, salvo ese deseo, su carácter radicalmente destructivo. La descendencia de la unión incestuosa se desdobló en dos hermanos; el uno representa la potencia, el otro representa el crimen. No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen, excepto Antígona.

Entre ambos, Antígona elige ser pura y simplemente la guardiana del ser del criminal como tal. Sin duda, las cosas hubieran podido tener un término si el cuerpo social hubiese querido perdonar, olvidar y cubrir todo esto con los mismos honores fúnebres. En la medida en que la comunidad se rehúsa a ello, Antígona debe hacer el sacrificio de su ser para el mantenimiento de ese ser esencial que es la *Átē* familiar —motivo, eje verdadero, alrededor del cual gira toda esta tragedia.

Antígona perpetúa, eterniza, inmortaliza esa *Átē*.

6 DE JUNIO DE 1960

COMPLEMENTO

Quisiera precisar el sentido que doy a una exploración semejante de la tragedia de *Antígona.*

A más de uno, esto pudo parecerle cansador. Utilicé largo tiempo la metáfora del conejo y la galera a propósito de cierto modo de hacer surgir del discurso analítico lo que no está en él —podría decir que los expongo ahora a la prueba de comer conejos crudos. Recupérense. Aprendan de la boa —duerman un poco y se les pasará. Se darán cuenta al despertar que de todos modos digirieron algo.

Justamente por este procedimiento, un poco duro evidentemente, un poco coriáceo, que consiste en meterlos a hacer conmigo el trabajo forzado con el texto, esto les atravesará la piel. Percibirán retrospectivamente que, aun cuando no lo sospechen, esta imagen de Antígona, latente, fundamental, forma parte de vuestra moral, quiéranlo o no. Por eso es tan importante interrogar su sentido —que no es el sentido edulcorado a través del cual se transmite habitualmente la lección.

Se trata nada menos que de la re-interpretación del mensaje sofocleano. Pueden, ciertamente, resistir este re-aguzamiento de las aristas del texto, pero si quieren ahora releer a Sófocles, percibirán la distancia recorrida. Aun cuando se me pueda detener sobre tal o cual punto —pues no excluyo el que yo también en ocasiones pueda caer en un contrasentido—, pienso haber levantado el sinsentido global en el que el cuidado de cierta tradición mantiene a Sófocles.

Mientras discutía acerca de esto con algunos de ustedes que me oponían los recuerdos que tienen de la lectura de *Edipo en Colona*, recuerdos evidentemente influenciados por la interpretación escolar, recordé una notita a pie de página. Aquí hay gente que ama las notas a pie de página. Les leeré una en una obra que convendría, sin embargo, que los analistas hayan leído al menos una vez, la *Psique* de Erwin Rohde, cuya traducción francesa es excelente.

En conjunto, aprenderán en ella mayor cantidad de cosas y más ciertas acerca de lo que nos lega la civilización griega, que en ninguna obra original en francés. El pueblo más espiritual de la tierra no las tiene aquí todas consigo. Tenemos ya la desgracia de poseer un romanticismo que no se elevó mucho más allá del nivel de cierta necedad y tampoco tenemos todos los privilegios en el orden de la erudición.

En la página 463 de Erwin Rohde hay una notita a pie de página sobre *Edipo en Colona* del que ya les hablé en términos que están exactamente en la línea que hoy continúo.

Basta leer la pieza sin ideas preconcebidas, escribe, *para ver que ese anciano salvaje, irritado, sin piedad, que lanza sobre sus hijos horribles maldiciones* —es acertado, pues veinte minutos antes del final de la pieza, Edipo todavía está aplastando a Polinice bajo sus maldiciones— *y que goza por anticipado, como un hombre ávido de venganza, de las desgracias que se desplomarán sobre su ciudad natal, carece totalmente de esa profunda paz de los dioses, de esa transfiguración del penitente que la exégesis tradicional gusta constatar sobre todo en él. El poeta, que carece del hábito de velar las realidades de la vida, se dio cuenta claramente que la miseria y la desgracia no tienen comúnmente como efecto el transfigurar al hombre, sino el deprimirlo y el sacarle su nobleza. Su Edipo es pío. Lo era desde el origen mismo, en* Edipo rey, *pero en su desgracia se volvió salvaje.*

Este es el testimonio de un lector que no está orientado especialmente hacia los problemas de la tragedia, pues esta obra es la historia de los conceptos de alma que tuvieron los griegos.

En lo que a nosotros respecta, intento mostrarles que en una época que precede a la elaboración ética de Sócrates, Platón y Aristóteles, Sófocles nos presenta al hombre y lo interroga en las vías de la soledad, en una zona donde la muerte se insinúa en la vida, en relación con lo que llamé aquí la segunda muerte. Esta relación con el ser suspende todo lo que se vincula con la transformación, con el ciclo de las generaciones y corrupciones, con la historia misma, y nos lleva a un nivel más radical que cualquier otro, en la medida en que depende como tal del lenguaje.

Para expresarlo con los términos de Lévi-Strauss —y estoy seguro que no me equivoco al invocarlo aquí, pues, incitado por mí a la relectura de *Antígona,* hablándome personalmente se expresó propiamente en estos términos— Antígona frente a Creonte se sitúa como la sincronía opuesta a la diacronía.

Dejé a mitad de camino lo que podría haberles dicho sobre el texto. No podemos agotarlo este año, aunque más no fuese por razones de tiempo, pero resulta claro que al final se plantea la pregunta acerca de lo que llamaría la utilización divina de Antígona.

Se podría aportar al respecto más de una comparación. Antígona colgada en su tumba evoca algo muy diferente del acto del suicidio, pues hay toda suerte de mitos de heroínas, de jovencitas ahorcadas, como por ejemplo el de Erígone, ligado al advenimiento del culto de

Dioniso. Su padre, a quien Dioniso le donó el vino, por desconocer bien su uso abusó de él, murió y su hija se fue a ahorcar sobre su tumba. Este es un mito explicativo de todo un rito en el que vemos imágenes más o menos simplificadas, simbolizadas, de jovencitas suspendidas de los árboles. En suma, hay allí todo un trasfondo ritual y mítico que puede retornar para volver a situar en su armonía religiosa lo que aquí es promovido sobre la escena. No por ello deja de ser cierto que en la perspectiva sofocleana el héroe nada tiene que ver con esta utilización. Antígona es aquella que ya apunta hacia la muerte. La invocación que se enrolla en torno a este tallo es otra cosa; no coincide en esta ocasión con el desafío humano.

Permaneceré en este punto por hoy. Se trata, en el momento en que concluí lo que tenía que transmitirles acerca de la catarsis, del efecto de lo bello. El efecto de lo bello resulta de la relación del héroe con el límite, definible en esta ocasión por cierta *Átē*. Al respecto, quiero, utilizando las definiciones mismas de la estructura del seminario, pasar la palabra.

No quiero ser aquí, en efecto, quien se encarga por sí solo, como un factótum, de remover todas las zonas más o menos heterogéneas que nos legó la elaboración tradicional en esta materia.

Toda una cierta zona de ustedes, quiero decir de cada uno de ustedes, en cierto momento de su pensamiento, tiene un modo de resistir lo que intentó hacer oír, que consiste en comentar simpáticamente, de modo más o menos ambiguo además, lo que se ha convenido en llamar la amplitud de mi información o, como también suele decirse, de mi cultura. Esto no me gusta para nada. Tiene además una contraparte —se preguntarán dónde encuentro tiempo para reunir todo esto. Omiten el hecho de que he avanzado un poco más en la existencia que ustedes. Sin tener, cual un césped inglés, doscientos años de cortacéspedes, me le estoy acercando— en fin, me encuentro más cercano a ello que ustedes y tuve el tiempo de olvidar varias veces las cosas de las que hoy les hablo.

Quisiera entonces hoy, en lo concerniente a lo bello, ceder la palabra a alguien que me pareció particularmente competente para tomarla en un campo, en un punto de articulación que considero esencial para la continuación de mi discurso, a saber, la definición de lo bello y lo sublime tal como fue planteada por Kant.

Hay allí, en efecto, un modo de análisis categórico que es de gran importancia para alcanzar el esfuerzo de la estructuración topológica que desarrollo ante ustedes. Recordar las ideas de Kant para quienes

ya han leído *La crítica del juicio*, o su presentación para los que aún no lo hicieron, me parece un tiempo esencial y por eso le pido al Sr. Kaufmann que tome ya la palabra.

Verán luego el uso que podremos hacer del trabajo que hoy preparó para ustedes. *[Sigue la exposición del Sr. Kaufmann].*

Ciertamente, tiene usted razón al decir que el cálculo infinitesimal es evocado detrás de la experiencia de lo sublime. Hay que decir que en la época de Kant, el cálculo infinitesimal encerraba todavía no sé qué misterio del significante, que luego desapareció totalmente.

El pasaje de Kant que usted citó, de 1764, verdaderamente merece serle comunicado a Claude Lévi-Strauss, pues todo el discurso de inauguración de su cátedra en el Collège de France ya está indicado allí, es decir, no forzosamente antedatado, sino precisado de un modo que no se encuentra acentuado así en ningún lado en Rousseau. Kant ya funda ahí la ética del etnógrafo.

El trabajo que usted nos brindó hoy permitió a nuestra asamblea, que es heterogénea en su formación, apreciar la idea de las estructuras en torno a las que Kant reagrupa y disocia la idea de lo bello. Habríamos podido colocar como telón de fondo la idea del placer en Aristóteles y citar la muy linda definición que da de él en la *Retórica.*

Esto nos servirá de eje, como es natural en toda materia filosófica tradicional, para retomar en el punto en el que la dejamos la cuestión del efecto de la tragedia. A pesar de que creemos que debemos referirla siempre a Aristóteles, la idea de catarsis moral no sería suficiente para dar cuenta de este efecto.

15 DE JUNIO DE 1960

LA DIMENSION TRAGICA DE LA EXPERIENCIA ANALITICA

XXII

LA DEMANDA DE FELICIDAD Y LA PROMESA ANALITICA

El deseo y el Juicio Final.
La segunda muerte.
Apólogo de los zapatones.
Hades y Dioniso.
El deseo del analista.

El informe que presenté en Royaumont hace dos años acerca de *La dirección de la cura,* debe aparecer en el próximo número de nuestra revista. Es un texto un poco apurado, pues lo compuse entre dos seminarios. Conservaré su forma improvisada, ensayando a la vez completar y rectificar algunas de las cosas que están contenidas en él.

1

Digo en alguna parte que el analista tiene que pagar algo para sostener su función.

Paga con palabras —sus interpretaciones. Paga con su persona, en la medida en que, por la transferencia, es literalmente desposeído de ella. Toda la evolución presente del análisis es su desconocimiento, piense lo que piense al respecto y aunque su recurso ante el pánico sea *the counter-transference,* es necesario que pase por allí. No está solo él ahí, frente a aquel con el que asumió cierto compromiso.

Finalmente, es necesario que pague con un juicio en lo concerniente a su acción. Esta es una exigencia mínima. El análisis es un juicio. Es exigible siempre en otros lados, pero si puede parecer escandaloso avan-

zar esto aquí, probablemente hay alguna razón para ello. La razón es que desde cierto ángulo, el analista tiene altamente conciencia de que no puede saber qué hace en psicoanálisis. Una parte de esa acción permanece velada para él mismo.

Esto justifica el punto al que los llevé este año, quiero decir adonde les propuse que me sigan, y donde se abre la pregunta de saber cuáles son las consecuencias éticas generales que entraña la relación con el inconsciente tal como lo descubrió Freud.

Concedo que el aspecto de rodeo de nuestro camino era para acercarlos a nuestra ética de analistas. Algunos recordatorios eran necesarios antes de volverlos a llevar de manera más próxima a la práctica del análisis y a sus problemas técnicos. En el estado actual de las cosas, no podrían ser resueltos sin estos recordatorios.

Primeramente, ¿el final del análisis es lo que se nos demanda? Lo que se nos demanda debemos llamarlo con una palabra simple, es la felicidad. Nada nuevo les traigo aquí — una demanda de felicidad, de *happiness* como escriben los autores ingleses en su lengua, efectivamente, de eso se trata.

En el informe que mencionaba recién y cuya redacción me pareció ahora, al publicarlo, un poquito demasiado aforística —por eso intento hoy aceitar un poco los goznes— aludo al hecho sin dar más explicaciones. El asunto tampoco se ve facilitado debido al hecho de que la felicidad devino un factor de la política. No digo más al respecto pero esto es, efectivamente, lo que me hizo terminar la conferencia, intitulada *Psicoanálisis, dialéctica*, con la cual clausuré cierta era de mi actividad en un grupo del que luego nos separamos, con el siguiente comentario *—No podría haber satisfacción para nadie fuera de la satisfacción de todos.*

Recentrar el análisis en la dialéctica presentifica para nosotros que la meta aparece indefinidamente aplazada. No es culpa del análisis si la cuestión de la felicidad no puede articularse de otro modo en la hora actual. Diría que en la medida en que, como dice Saint-Just, la felicidad se transformó en un factor de la política, la cuestión de la felicidad no tiene para nosotros solución aristotélica posible y la etapa previa se sitúa a nivel de la satisfacción de las necesidades para todos los hombres. Mientras que Aristóteles elige entre los bienes que le ofrece al amo y le dice que sólo algunos de esos bienes son dignos de su devoción, a saber, la contemplación, la dialéctica del amo está desvalorizada para nosotros, insisto en ello, por razones históricas, que se

deben al momento histórico que vivimos y que se expresan en la política mediante la siguiente fórmula *—No podría haber satisfacción para nadie sin la satisfacción de todos.*

El análisis aparece en este contexto —sin que podamos saber exactamente qué justifica que sea en este contexto—, y el analista se ofrece a recibir, es un hecho, la demanda de la felicidad.

Lo que articulé este año consistió en mostrarles, eligiendo los términos entre los más destacados, la distancia recorrida, digamos, después de Aristóteles —y hacerles sentir hasta qué punto tomamos las cosas en un nivel diferente, cuán lejos estamos de toda formulación de una disciplina de la felicidad.

Hay en Aristóteles una disciplina de la felicidad. Muestra los caminos por los que piensa conducir a cualquiera que lo siga en su problemática y que, en cada una de las vertientes de la actividad posible del hombre, realizan una función de la virtud. Esta virtud se obtiene por una *mesótēs*, que está lejos de ser tan sólo un justo medio, un proceso ligado al principio de la evitación de todo exceso, sino que debe permitir al hombre elegir aquello que razonablemente puede hacerlo realizarse en su bien propio.

Observen bien que no hay nada semejante en el análisis. Pretendemos por vías que, para alguien llegado del Liceo parecerían sorprendentes, permitir al sujeto ubicarse en una posición tal que las cosas, misteriosa y casi milagrosamente, le vayan bien, que las tome del lado adecuado. Sabe dios qué oscuridades permanecen en una pretensión como el advenimiento de la objetalidad genital y, se agrega, con sabe Dios qué imprudencia, el acuerdo con la realidad.

Una sola cosa alude a una posibilidad feliz de satisfacción de la tendencia, la noción de sublimación. Pero es claro que al tomar su formulación más esotérica en Freud, cuando nos la representa como realizada eminentemente por la actividad del artista, esto quiere decir literalmente la posibilidad para el hombre de transformar sus deseos en comerciables, en vendibles, bajo la forma de productos. La franqueza e incluso el cinismo de una tal formulación conserva a mis ojos un mérito inmenso, aunque no agote el fondo de la cuestión, que es —¿cómo es esto posible entonces?

La otra formulación consiste en decirnos que la sublimación es la satisfacción de la tendencia en el cambio de su objeto, sin represión —definición más profunda pero que abre, me parece, una problemática más espinosa, si lo que les enseño no les permitiese ver dónde está la liebre.

En efecto, el conejo que hay que sacar de la galera ya está en la tendencia. Ese conejo no es un nuevo objeto, es el cambio de objeto en sí mismo. Si la tendencia permite el cambio de objeto, es porque ella ya está marcada profundamente por la articulación del significante. En el grafo que les di del deseo, la tendencia, situada a nivel de la articulación inconsciente de una sucesión significante, está constituida por este hecho en una alienación fundamental. También por este hecho, en retorno, cada uno de los significantes que componen esa sucesión típica está ligado por un factor común.

En la definición de la sublimación como satisfacción sin represión hay, implícito o explícito, paso del no-saber al saber, reconocimiento de lo siguiente: que el deseo no es más que la metonimia del discurso de la demanda. Es el cambio como tal. Insisto en ello —esa relación propiamente metonímica de un significante con el otro que llamamos el deseo, no es el nuevo objeto, ni el objeto anterior, es el cambio de objeto en sí mismo.

Tomaré un ejemplo que se me pasó por la cabeza en el momento en que preparaba para ustedes estos comentarios, a fin de ilustrar lo que quiero decir en lo concerniente a la sublimación. Pensemos en el paso, digamos, de un verbo a lo que la gramática llama su complemento, o una gramática más filosófica, su determinativo. Tomemos el verbo más radical en la evolución de las fases de la tendencia, el verbo *comer*. Hay *de comer [du manger].* De este modo se propone primero, en muchas lenguas, con franqueza y decisión, el verbo, la acción, antes de que se determine de qué se trata. Se ve bien aquí el carácter secundario del sujeto, puesto que ni siquiera tenemos sujeto, es algo que bien puede tener para comer.

Hay de comer *[du manger]* —¿qué? El libro.

Cuando leemos en el *Apocalipsis* esa imagen potente, *comer el libro,* ¿qué quiere decir? —si no que el libro adquiere en sí mismo el valor de una incorporación y la incorporación del significante mismo, el soporte de la creación propiamente apocalíptica. En esta ocasión el significante deviene Dios, el objeto de la incorporación misma.

Osando formular una satisfacción que no se paga con una represión, el tema colocado en el centro, promovido en su primareidad, es —¿qué es el deseo? Y, al respecto, sólo puedo recordarles lo que articulé en su época —realizar su deseo se plantea siempre necesariamente desde una perspectiva de condición absoluta. En la medida en que la demanda está a la vez más acá y más allá de ella misma, articulándose con

el significante, ella demanda siempre otra cosa, en toda satisfacción de la necesidad exige otra cosa, que la satisfacción formulada se extienda y se encuadre en esa hiancia, que el deseo se forme como lo que sostiene esa metonimia, a saber qué quiere decir la demanda más allá de lo que formula. Por eso la cuestión de la realización del deseo se formula necesariamente desde una perspectiva de Juicio Final.

Intenten preguntarse qué puede querer decir *haber realizado su deseo* —si no es el haberlo realizado, si se puede decir, al final. Esta intrusión de la muerte sobre la vida da su dinamismo a toda pregunta cuando ella intenta formularse sobre el sujeto de la realización del deseo. Para ilustrar lo que decimos, si planteamos directamente la pregunta del deseo a partir del absolutismo parmenídeo, en tanto que anula todo lo que no es el ser, diremos —nada es de lo que no nació y todo lo que existe sólo vive en la falla en ser.

2

¿Tiene la vida algo que ver con la muerte? ¿Puede decirse que la relación con la muerte soporta, subtiende, como la cuerda el arco, el seno del ascenso y el descenso de la vida? Para retomar la pregunta nos basta con que Freud haya creído poder formularla desde su experiencia —y todo prueba que ella es formulada efectivamente por nuestra experiencia.

En lo que les diré en un instante, no se trata de esta muerte. Se trata de la segunda muerte, aquella a la cual se puede aún apuntar cuando la muerte ya ha sido lograda, como se los mostré concretamente en el texto de Sade.

Después de todo, la tradición humana nunca dejó de conservar presente esa segunda muerte, viendo en ella el término de los sufrimientos, así como nunca dejó de imaginar un segundo sufrimiento, sufrimiento del más allá de la muerte, indefinidamente sostenido en la posibilidad de franquear el límite de la segunda muerte.Y por eso la tradición de los infiernos permaneció siempre muy viva y está aún presente en Sade, con su idea de hacer que se perpetuasen los sufrimientos infligidos a la víctima. Este refinamiento es atribuido a uno de sus héroes de novela, sádico que se asegura de la condena de quien hace pasar de la vida al óbito.

Cualquiera sea pues el alcance de esa imaginación metapsicológica

de Freud que es el instinto de muerte, que el haberlo forjado esté fundado o no, la pregunta, por el solo hecho de que haya sido planteada, se articula de la siguiente forma —¿cómo el hombre, es decir, un ser vivo, puede llegar a acceder, a conocer ese instinto de muerte, su propia relación con la muerte?

Repuesta —por la virtud del significante y bajo su forma más radical. En el significante, y en la medida en que el sujeto articula una cadena significante, palpa que él puede faltar en la cadena de lo que él es.

A decir verdad, es tan tonto como una col. No reconocerlo, no promoverlo como siendo la articulación esencial del no-saber como valor dinámico, no reconocer que éste es el descubrimiento del inconsciente, literalmente, bajo la forma de esa palabra última, quiere decir solamente que no saben qué hacen. No recordar este punto fundamental acarrea la pululación que se puede constatar en la teoría analítica, esa jungla, esa lluvia —llueve a baldazos— de referencias, en la que resuena una nota de desorientación que no puede dejar de impresionar.

Leí, sin duda un poco rápidamente, la traducción que se nos dio de la última obra de Bergler. Todo lo que nos aporta no está desprovisto de originalidad ni de interés, haciendo la salvedad de que se tiene la impresión de un desencadenamiento delirante de nociones no dominadas.

Quise mostrarles que la función del significante en el acceso del sujeto a su relación con la muerte podía volvérseles más tangible que mediante una referencia connotadora. Por eso intenté hacerles reconocerla en estos últimos encuentros bajo una forma estética, es decir sensible, la de lo bello —la función de lo bello es, precisamente, indicarnos el lugar de la relación del hombre con su propia muerte y de indicárnoslo solamente en un deslumbramiento.

Habiéndole pedido al Sr. Kaufmann la última vez que les recordara los términos en los que, en los albores de esta etapa en que estamos de las relaciones del hombre con la felicidad, Kant se creyó obligado a definir la relación de lo bello, pude escuchar cierta queja —que la cosa no había sido animada por un ejemplo. Pues bien, intentaré darles uno.

Recuerden los cuatro momentos de lo bello tal como han sido articulados. Intentaré, por un proceso graduado, ilustrarlos. Tomaré el primer escalón de un hecho de mi experiencia más familiar.

Mi experiencia no es inmensa y muy a menudo me digo que quizá nunca tuve por la experiencia el gusto adecuado —las cosas no siempre me parecen suficientemente amenas.

Pero, de todos modos, en cada caso puede encontrarse algún recurso para ilustrar ese camino del entre-dos al que intento llevarlos.

Digamos que, a diferencia del Sr. Teste, si la necedad no es mi fuerte, esto no es algo que aumente mi orgullo.

Les relataré pues un hecho muy pequeñito.

Estaba un día en Londres, en una suerte de *Home,* como se dice allí, destinado a recibirme a título de invitado de un Instituto que difunde la cultura francesa. Era uno de esos encantadores pequeños barrios alejados de Londres, donde el tiempo, hacia fines de octubre, es a menudo radiante. De este modo, recibí hospitalidad en un encantador pequeño edificio, marcado por el estilo de un convento victoriano. Un agradable olor a tostadas y la sombra de esas jaleas incomibles que es habitual merendar ahí, daban su estilo a esa casa.

No estaba solo allí, sino con alguien que tiene a bien acompañarme en la vida y una de cuyas características es una extrema sensibilidad a la unicidad. Por la mañana, esa persona, mi esposa, me dice de repente —*El profesor D* está aquí* — se trata de uno de mis maestros, que fue mi profesor en la Escuela de Lenguas Orientales. Era muy temprano por la mañana. *¿Cómo lo sabe?,* pregunté, pues puedo decirles que el profesor D* no es un íntimo. Se me respondió —*Vi sus zapatos.*

Debo decir que no dejé de experimentar cierto escalofrío y también una sombra de escepticismo ante esta respuesta —el carácter altamente característico de una individualidad en un par de zapatones dejados allí en una puerta no me parecía tener el carácter de evidencia suficiente y nada, por otra parte, me había dejado presentir que el profesor D* pudiese estar en Londres. La cosa me resultó más bien humorística y no le di más importancia.

A esa hora temprana, sin pensar más en ello, me interné a lo largo de los corredores y, entonces, ante mi estupor, vi deslizarse en bata, dejando ver en el intervalo de sus faldones un calzoncillo largo marçadamente universitario, al profesor D* en persona, que salía efectivamente de su habitación.

Esta experiencia me parece altamente instructiva y es a través de ella que pienso llevarlos a la noción de qué es lo bello.

Era necesario nada menos que una experiencia en la que se conjugase tan intensamente la universalidad que entraña lo propio de los zapatones del universitario, con lo que podía presentar de absolutamente particular la persona del profesor D*, para que pudiese invitarles simplemente a pensar ahora en los viejos zapatos de Van Gogh, con los que

Heidegger nos brindó una imagen maravillosa de qué es una obra de belleza.

Es necesario que imaginen los zapatones del profesor D* *ohne Begriff*, sin la concepción universitaria, sin relación alguna con su personalidad tan atractiva, para que comiencen a ver vivir los zapatones de Van Gogh en su incomensurable cualidad de bello.

Están ahí, nos hacen un signo de inteligencia, situado muy precisamente a igual distancia de la potencia de la imaginación y de la del significante. Ese significante ni siquiera es ya el significante de la marcha, de la fatiga, de todo lo que quieran, de la pasión, del calor humano, es solamente significante de lo que significa un par de zapatones abandonados, es decir, al mismo tiempo una presencia y una ausencia pura-cosa, si se puede decir, inerte, hecha para todos, pero cosa que, por ciertos aspectos, por muy muda que sea, habla —impronta que emerge de la función de lo orgánico y, en suma, del desecho, evocando el comienzo de una generación espontánea.

Aquello que, por una magia, hace de esos zapatones una suerte de revés y de análogo de un par de capullos, muestra que no se trata aquí de imitación —esto es lo que siempre engañó acerca del par de zapatones a los autores— sino de la captación de aquello gracias a lo cual, debido a su posición en cierta relación temporal, ellos mismos son la manifestación visible de lo bello.

Si este ejemplo no les parece convincente, busquen otros. Se trata de mostrar aquí que lo bello nada tiene que ver con lo que se llama lo bello ideal. Solamente a partir de la aprehensión de lo bello en la puntualidad de la transición de la vida a la muerte, podemos intentar restituir lo bello ideal, a saber, la función que en ocasiones puede adquirir lo que se nos presenta como la forma ideal de lo bello y, en un primer plano, la famosa imagen humana. Si leen el *Laocoonte* de Lessing, lectura preciosa y rica en toda suerte de presentimientos, lo ven, empero, detenerse al inicio ante la concepción de la dignidad del objeto. No es que esa famosa dignidad del objeto haya sido abandonada, a Dios gracias, por efecto de un progreso histórico, pues siempre lo estuvo, todo lo deja ver. La actividad de los griegos no se limitaba a hacer imágenes de los dioses y se compraban muy caros los cuadros que representaban cebollas, tenemos al respecto los textos de Aristófanes. No es pues a partir de los pintores holandeses que se percibió que cualquier objeto puede ser el significante por el cual llega a vibrar ese reflejo, ese espejismo, ese brillo más o menos insostenible, que se llama lo bello.

Pero, ya que evoqué a los holandeses, tomen la naturaleza muerta. Encontrarán en ella, en sentido contrario a los zapatones de hace un rato, comenzando a florecer, el mismo cruce de la línea. Como lo demostró admirablemente Claudel, en su estudio sobre la pintura holandesa, en la medida en que la naturaleza muerta a la vez nos muestra y nos oculta lo que en ella es amenaza, desenlace, despliegue, descomposición, ella presentifica para nosotros lo bello como función de una relación temporal.

Asimismo, la cuestión de lo bello, en tanto que hace entrar en función el ideal, sólo puede encontrarse a ese nivel en función de un paso al límite. Aun en tiempos de Kant, lo que se nos presenta como el límite de las posibilidades de lo bello, como el *ideale Erscheinen*, es la forma del cuerpo humano. Ella fue, porque ya no lo es más, forma divina. Es la envoltura de todos los fantasmas posibles del deseo humano. Las flores del deseo están contenidas en ese florero cuyas paredes intentamos fijar.

Esto lleva a plantear la forma del cuerpo y, muy precisamente la imagen, tal como ya lo articulé aquí en la función del narcisismo, como lo representa, en cierta relación, la relación del hombre con su segunda muerte, el significante de su deseo, de su deseo visible.

Hímeros enargés, ése es el espejismo central, que a la vez indica el lugar del deseo en tanto que deseo de nada, relación del hombre con su falla en ser, e impide verlo.

3

Podemos aquí redoblar la pregunta. ¿Es acaso esa misma sombra, que la forma del cuerpo representa, es acaso esa misma imagen la que forma una barrera o la Otra-cosa que está más allá?

Más allá no está solamente la relación con la segunda muerte, es decir con el hombre en tanto que el lenguaje le exige dar cuenta de lo siguiente: de que no es. Está también la libido, a saber, aquello que, en instantes fugaces, nos impulsa más allá de ese enfrentamiento que nos hace olvidar. Y Freud es el primero en articular con audacia y potencia que el único momento de goce que conoce el hombre está en el lugar mismo donde se producen los fantasmas, que representan para nosotros la barrera misma en lo tocante al acceso a ese goce, la barrera en la que todo es olvidado.

Quisiera introducir aquí, en paralelo con la función de lo bello, otra función que ya nombré aquí en varias oportunidades sin insistir demasiado en ella, pero que me parece esencial producir sin embargo y que llamaremos, si están de acuerdo, *Aidós*, en otros términos el pudor. La omisión de esa barrera, que custodia la aprehensión directa de lo que hay en el centro de la conjunción sexual, me parece la fuente de toda suerte de cuestiones sin salida, principalmente en lo concerniente a la sexualidad femenina, tema introducido en el orden del día de nuestras investigaciones —cosa de la cual soy bastante responsable.

El fin de *Antígona* nos presenta la sustitución de no sé qué imagen sangrienta de sacrificio que realiza el suicidio místico. Ciertamente, a partir de cierto momento, ya no sabemos qué pasa en la tumba de Antígona. Todo nos indica que lo que acaba de suceder se realiza en una crisis de *manía*, habiendo llegado Antígona a ese nivel en que perecen igualmente Áyax y Hércules —dejo de lado el fin de Edipo.

No encontré al respecto mejor referencia que los aforismos heraclíteos que debemos a la referencia persecutoria de san Clemente de Alejandría, que ve en ellos el signo de las abominaciones paganas. Conservamos un pequeño trozo que dice —*Ei mē gàr Dionýsoi pompèn epoioûnto kaì hýmneon âisma...*, si ciertamente no hiciesen cortejos y fiestas a Dioniso cantando sus himnos— y aquí comienza la ambigüedad—... *aidoíosin anaidéstata eírgast' án** ¿qué harían?: los homenajes más deshonrosos a lo que es vergonzoso. Así, puede leérselo en un sentido. Y, continúa Heráclito, son lo mismo Hades y Dioniso, en la medida en que ambos, *maínontai*, deliran y se libran a las manifestaciones de las hienas— se trata de los cortejos báquicos vinculados con la aparición de toda suerte de formas de trances.

Saben que Heráclito no sentía inclinación alguna por las manifestaciones religiosas radicales, ante el éxtasis se distanciaba—distanciamiento que nada tiene que ver con el distanciamiento cristiano o racionalista. Y vemos que nos lleva a esta conjunción al decir que si no se tratase de una referencia al Hades, de una manifestación de éxtasis, no sería más que una odiosa manifestación fálica, objeto de asco.

Sin embargo, no es seguro que uno pueda atenerse a esta traducción.

* La interpretación generalmente admitida es : " Pues si no (fuera en homenaje) a Dioniso (que) hicieran la procesión y cantaran el himno a las vergüenzas [o sea al falo], realizaría actos desvergonzadísimos." Lacan desplaza la coma hacia atrás y lee: "(...) (sería) a cosas vergonzosas (a las que) realizarían (actos de homenaje) desvergonzadísimos". [T.]

Hay un juego de palabras evidente entre *aidoíosin anaidéstata* y *Háidēs* que también quiere decir invisible. *Aidoîa* quiere decir las partes pudendas, pero puede también querer decir cosa respetable y venerable. El término de canto no está ausente. Finalmente, cantando con gran pompa las alabanzas de Dioniso, sus sectarios no saben verdaderamente qué hacen —¿Hades y Dioniso no son acaso una sola y única cosa?

Justo aquí, en efecto, también se nos plantea a nosotros la pregunta —¿Acaso el fantasma del falo y la belleza de la imagen humana tiene su lugar legítimo al mismo nivel? ¿O hay, en cambio, una imperceptible distinción, una diferencia irreductible, entre ambos? Toda la empresa freudiana trastabilló aquí. Freud, al final de uno de sus últimos artículos, *Análisis finito e infinito*, nos dice que, en último término, la aspiración del paciente se quiebra en una nostalgia irreductible en torno al hecho de que en modo alguno podría ser el falo y que, por no serlo, sólo podría tenerlo, en el caso de la mujer, con la condición de la *Penisneid*, y en el del hombre, de la castración.

Esto es lo que conviene recordar en el momento en que el analista se encuentra en posición de responder a quien le demanda la felicidad. La cuestión del Soberano Bien se plantea ancestralmente para el hombre, pero él, el analista, sabe que esta cuestión es una cuestión cerrada. No solamente lo que se le demanda, el Soberano Bien, él no lo tiene, sin duda, sino que además sabe que no existe. Haber llevado a su término un análisis no es más que haber encontrado ese límite en el que se plantea toda la problemática del deseo.

La novedad del análisis es que esta problemática sea central para todo acceso a una realización cualquiera de sí mismo. Sin duda, en el camino de esta gravitación el sujeto encontrará muchos bienes, todo el bien que él puede hacer, pero no olvidemos lo que sabemos muy bien porque lo decimos todos los días del modo más claro —sólo lo encontrará extrayendo a cada instante de su querer los falsos bienes, al agotar no solamente la vanidad de sus demandas, en la medida en que todas siempre son para nosotros demandas regresivas, sino también la vanidad de sus dones.

El psicoanálisis hace girar todo el logro de la felicidad alrededor del acto genital. Conviene igualmente sacar de ello todas sus consecuencias. Sin duda en ese acto, en un único momento, puede alcanzar algo por lo cual un ser para otro esté en el lugar, a la vez viviente y muerto, de la Cosa. En ese acto, y en ese único momento, puede simular con su

carne el logro de lo que no está en ningún lado. Pero la posibilidad de ese logro, aunque es polarizante, aunque es central, no podría ser considerada puntual.

Lo que el sujeto conquista en el análisis, no es solamente este acceso, incluso, una vez repetido, siempre abierto en la transferencia a algo de otro que da a todo lo que vive su forma —es su propia ley cuyo escrutinio verifica el sujeto, si me permiten la expresión. Esa ley es en primer término algo que comenzó a articularse antes que él, en las generaciones precedentes y que es hablando estrictamente la *Átē*. Esa *Átē*, aunque no siempre alcance lo trágico de la *Átē* de Antígona, no por ello deja de ser pariente de la infelicidad.

Lo que el analista tiene para dar, contrariamente a la pareja del amor, es lo que la novia más bella del mundo no puede superar, a saber lo que tiene. Y lo que tiene no es más que su deseo, al igual que el analizado, haciendo la salvedad de que es un deseo advertido.

¿Qué puede ser un deseo tal, el deseo del analista principalmente? A partir de ahora, podemos de todos modos decir lo que no puede ser. No puede desear lo imposible.

Voy a darles un ejemplo de él en la definición, muy densa, que un autor logró dar antes de desaparecer, de una función que le parece esencial en la relación dual del analista, relación que existe en la medida en que respondemos a la demanda de felicidad, pero que no agota el análisis. Esa función, llamada de la distancia, es definida en estos términos —la hiancia que separa el modo en que un sujeto expresa sus *drives* instintivos del modo en que podría expresarlos si el proceso de ordenar y arreglar sus expresiones no interviniese.

El carácter verdaderamente aberrante, en *impasse*, de semejante formulación es sensible de acuerdo a lo que yo les enseño. Si la tendencia es el efecto de la marca del significante sobre las necesidades, su transformación por efecto del significante en ese algo fragmentado y enloquecido que es la pulsión, ¿qué puede querer decir esa definición de la distancia?

Asimismo, es imposible para el psicoanalista, si su deseo está advertido, consentir en detenerse en el señuelo que constituye una aspiración a una reducción a la nada de esa distancia. La función del analista sería esencialmente un *acercar* en las palabras en que se expresa el teórico mismo. Siempre interviene el mismo fantasma en esta ocasión, a saber, el de la incorporación o el de la manducación, de la imagen fálica en tanto que se hace presente en una relación enteramente orien-

tada en lo imaginario. El sujeto allí no puede hacer otra cosa sino una forma cualquiera, por atenuada que sea, de psicosis o de perversión, pues el término *acercar*, colocado por ese autor en el centro de la dialéctica analítica, sólo refleja un deseo del analista, cuya verdadera naturaleza éste desconoce debido a una elaboración insuficiente de su posición —el de acercarse, hasta confundirse, con aquel a quien tiene a su cargo.

Sólo puede decirse de esta aspiración que es patética en su ingenuidad, y que uno se sorprende de que haya podido ser formulada de otro modo más que como un callejón sin salida que se debe rechazar.

Esto es lo que hoy quería recordarles, para darles el sentido de nuestra búsqueda en lo concerniente a la naturaleza de lo bello y, agregaría, de lo sublime. Pues no hemos aún sacado toda la sustancia acerca de lo sublime que podemos obtener de las definiciones kantianas. La conjunción de este término con el de sublimación no es probablemente tan sólo un azar ni simplemente homonímica.

Volveremos fructíferamente la vez próxima sobre esta satisfacción, la única permitida por la promesa analítica.

22 DE JUNIO DE 1960

XXIII

LAS METAS MORALES DEL PSICOANALISIS

El ensueño burgués.
Edipo, Lear y el servicio de los bienes.
La incorporación del superyó.
Los tres Padres.
Edipo irreconciliado.

En el momento de clausurar el arriesgado tema adonde elegí llevarlos este año, creo no poder hacer demasiado en el sentido de articularles el límite del paso que a mi entender les hice dar.

El año próximo me dedicaré a articular los unos en relación a los otros, los fines y los medios del análisis —éste no es forzosamente el título que daré a ese seminario. Me parece indispensable que nos hayamos detenido al menos un instante en lo que siempre está velado en lo que puede llamarse las metas morales del análisis.

1

Promover en la ordenanza del análisis la normalización psicológica incluye lo que podemos llamar una moralización racionalizante. Asimismo, apuntar al logro de lo que se llama el estadio genital, la maduración de la tendencia y el objeto, que daría la medida de una relación justa con lo real, entraña ciertamente cierta implicación moral.

¿La perspectiva teórica y práctica de nuestra acción debe reducirse al ideal de una armonización psicológica? ¿Debemos nosotros, con la

esperanza de hacer acceder a nuestros pacientes a la posibilidad de una felicidad sin sombras, pensar que puede ser total la reducción de la antinomia que Freud mismo articuló tan poderosamente? Hablo de la que enuncia en *El malestar en la cultura*, cuando formula que la forma bajo la cual se inscribe concretamente la instancia moral en el hombre, y que, en su decir, es todo menos racional, esa forma que llamó el superyó, es de una economía tal que cuanto más sacrificios se le hacen tanto más exigente deviene.

Esta amenaza, este desgarro del ser moral en el hombre, ¿acaso nos está permitido olvidarlo en la doctrina y en la práctica analíticas? A decir verdad, esto es efectivamente lo que sucede —estamos por demás inclinados a olvidarla, tanto en las promesas que creemos poder hacer, como en las que podemos creer hacernos a propósito de tal o cual desenlace de nuestra terapéutica. Es grave y es aun más grave cuando estamos en posición de dar al análisis todo su alcance, quiero decir cuando estamos frente al final concebible del análisis en su función didáctica en el pleno sentido del término.

¿Un análisis, si debemos concebirlo como plenamente terminado por alguien que luego se encontrará en una posición responsable respecto del análisis, es decir el mismo analista, debe idealmente, con derecho diría, terminar en esta perspectiva de confort, que etiqueté recién con la nota de racionalización moralizante, en la que demasiado a menudo tiende a expresarse?

Cuando se articuló, en línea recta con la experiencia freudiana, la dialéctica de la demanda, de la necesidad y del deseo, ¿es acaso sostenible reducir el éxito del análisis a una posición de confort individual, vinculada a esa función con toda seguridad fundada y legítima que podemos llamar el servicio de los bienes? —bienes privados, bienes de la familia, bienes de la casa, y también otros bienes que nos solicitan, bienes de la profesión, del oficio, de la ciudad.

¿Podemos hoy en día cerrar tan fácilmente esa ciudad? Poco importa. Cualquiera sea la regularización que aportemos a la situación de quienes concretamente recurren a nosotros en nuestra sociedad, es harto manifiesto que su aspiración a la felicidad implicará siempre un lugar abierto a una promesa, a un milagro, a un espejismo de genio original o de excursión hacia la libertad, caricaturicemos, de posesión de todas las mujeres por un hombre, del hombre ideal por una mujer. Hacerse el garante de que el sujeto puede de algún modo encontrar su bien mismo en el análisis es una suerte de estafa.

No hay ninguna razón para que nos hagamos los garantes del ensueño burgués. Un poco más de rigor y de firmeza es exigible en nuestro enfrentamiento de la condición humana y por eso recordé la última vez que el servicio de los bienes tiene exigencias, que el paso de la exigencia de la felicidad al plano político tiene consecuencias. El movimiento en el que es arrastrado el mundo en que vivimos al promover hasta sus últimas consecuencias el ordenamiento universal del servicio de los bienes, implica una amputación, sacrificios, a saber, ese estilo de puritanismo en la relación con el deseo que se instauró históricamente. El ordenamiento del servicio de los bienes en el plano universal no resuelve sin embargo el problema de la relación actual de cada hombre, en ese corto tiempo entre su nacimiento y su muerte, con su propio deseo —no se trata de la felicidad de las generaciones futuras.

Como creo haberles mostrado aquí en la región que dibujé este año, para ustedes, la función del deseo debe permanecer en una relación fundamental con la muerte. Hago la pregunta —¿la terminación del análisis, la verdadera, entiendo la que prepara para devenir analista, no debe enfrentar en su término al que la padece con la realidad de la condición humana? Es propiamente esto lo que Freud, hablando de la angustia, designó como el fondo sobre el que se produce su señal, a saber, la *Hilflosigkeit*, el desamparo, en el que el hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte —pero en el sentido en que les enseñé a desdoblarla este año— no puede esperar ayuda de nadie.

Al término del análisis didáctico, el sujeto debe alcanzar y conocer el campo y el nivel de la experiencia del desasosiego absoluto, a nivel del cual la angustia ya es una protección, no *Abwarten*, sino *Erwartung*. La angustia ya se despliega dejando perfilarse un peligro, mientras que no hay peligro a nivel de la experiencia última de la *Hilflosigkeit*.

Ya les dije cómo el límite de esa región se expresa para el hombre en sus términos últimos —tocar hasta su término qué es y qué no es. Precisamente por eso el mito de Edipo adquiere aquí su alcance completo.

2

Una vez más los volveré a llevar hoy al atravesamiento de esa región intermedia, recordándoles que no hay que olvidar en la historia de Edipo el tiempo que transcurre entre el momento en que éste es ciego

y el momento en que muere —muerte privilegiada, única, que constituye en Sófocles un enigma, como ya les dije.

Edipo, en un sentido, no tuvo el complejo de Edipo, hay que recordalo, y se castiga por una falta que no cometió. Solamente mató a un hombre que él no sabía que era su padre y al que encontró en la ruta —para tomar un modo verosímil de acuerdo al cual nos es presentado el mito— por la que huía por haber sospechado que le estaba prometido algo poco lucido en relación a su padre. Huye de aquellos a quienes cree sus padres y, queriendo evitar el crimen, lo encuentra.

Tampoco sabe que alcanzando la felicidad, la felicidad conyugal, y la de su oficio de rey, la de ser el guía de una ciudad feliz, se acuesta con su madre. Se puede entonces plantear la pregunta de qué significa el tratamiento que se inflige. ¿Qué tratamiento? Renuncia a aquello mismo que lo cautivó. Propiamente, fue burlado, engañado, por su acceso mismo a la felicidad. Más allá del servicio de los bienes e incluso del pleno éxito de sus servicios, entra en la zona donde busca su deseo.

Observen bien las disposiciones de Edipo —*in articulo mortis* ni mosqueó. La ironía de la expresión francesa *bon pied bon œil* [literalmente a buen pie buen ojo, pero que significa fuerte como un roble] no podría en su caso adquirir demasiado alcance, pues el hombre de los pies hinchados tiene entonces los ojos reventados. Pero esto no le impide exigir todavía todo, a saber, los honores debidos a su rango. El recuerdo de la leyenda nos permite percibir lo que la etnografía más moderna subraya —debido a que después del sacrificio se le envió el muslo de la víctima en lugar de la paleta, al menos que no sea al revés; él considera esta infracción como una injuria intolerable y rompe con sus hijos, a quienes les había entregado el poder. Y, al término, estalla su maldición absoluta contra sus hijos.

Conviene explorar qué puede contener este momento en el que Edipo, habiendo renunciado al servicio de los bienes, no ha abandonado para nada sin embargo la preeminencia de su dignidad sobre esos mismos bienes y donde, en esa libertad trágica, tiene que enfrentar la consecuencia de ese deseo que lo llevó a franquear ese término y que es el deseo de saber. Supo, quiere saber todavía más.

¿Tengo, para hacerme comprender, que evocar otra figura trágica, sin duda más cercana a nosotros, a saber, el rey Lear? No puedo explayarme aquí sobre el alcance de esta pieza, quiero simplemente hacerles entender qué es el franqueamiento de Edipo a partir del *Rey Lear*, donde tenemos este franqueamiento bajo una forma irrisoria.

El rey Lear también renuncia al servicio de los bienes, a los deberes reales —cree que está hecho para ser amado, ese viejo cretino, y le entrega entonces el servicio de los bienes a sus hijas. Pero no hay que creer que renuncia empero a nada —comienza la libertad, la vida de fiesta con cincuenta caballeros, la broma, mientras que es recibido alternativamente por cada una de las dos arpías a las que creyó poder entregar las cargas del poder.

En el intervalo, lo vemos allí con la sola garantía de la fidelidad, debida al pacto de honor, porque transmitió libremente lo que la fuerza le aseguraba. La formidable ironía shakespeareana moviliza todo un pulular de destinos que se devoran entre sí, pues no solamente Lear, sino todos los que en la pieza son gente de bien, son condenados a la desgracia sin remisión por fundarse en la sola fidelidad y en el pacto de honor. No necesito insistir —vuelvan a abrir la pieza.

Lear al igual que Edipo, muestra que quien avanza en esa zona, ya se avance en ella por la vía irrisoria de Lear o por la vía trágica de Edipo, avanzará en ella solo y traicionado.

La última palabra de Edipo es, lo saben, ese *mè phŷnai* que tantas veces repetí ante ustedes, que entraña toda esa exégesis de la negación. Les mostré su enfoque en francés, en ese pequeño *ne*, con el que no se sabe qué hacer, suspendido ahí en esta expresión *je crains qu'il ne vienne* que se acomodaría tan bien si no estuviese ahí como una partícula paseándose entre el temor y la llegada. No tiene ninguna razón de ser, excepto que es el sujeto mismo. Es, en francés, el resto de lo que quiere decir en griego el *mé* que no es de negación. Podría retomar con ustedes cualquier texto.

También otros textos lo manifiestan, en *Antígona* por ejemplo, en el pasaje en que el guardia, hablando de ese alguien que aún no se sabe que es Antígona, dice —Partió sin dejar huellas. Y agrega, en la versión que elige la edición *—épheuge mè eidénai*. Esto quiere decir, en principio —evitó que se sepa quién es, *tò mè eidénai*, como lo propone una variante. Pero si, en la primera versión, se tomasen las dos negaciones al pie de la letra, se diría —que evitó que uno no sepa quién es. El *mè* está ahí por la *Spaltung* de la enunciación y el enunciado que les expliqué. El *mè phŷnai*, quiere decir *—Antes bien, no ser.*

Esta es la preferencia con la que debe terminar una existencia humana, la de Edipo, tan perfectamente lograda que no muere de la muerte de todos, a saber, de una muerte accidental, sino de la verdadera muerte, en la que él mismo tacha su ser. Es una maldición consentida de esa verdadera subsistencia que es la del ser humano, subsistencia en la sustracción de él mismo al orden del mundo. Esta actitud es bella y, como se dice en el madrigal, dos veces bella por ser bella.

Edipo nos muestra dónde se detiene la zona límite interior de la relación con el deseo. En toda experiencia humana, esta zona siempre es arrojada más allá de la muerte, porque el ser humano común regla su conducta sobre lo que hay que hacer para no arriesgar la otra muerte, la que consiste simplemente en hincar el pico. *Primum vivere*, las cuestiones del ser son siempre dejadas para más tarde, lo cual no quiere decir que no estén ahí en el horizonte.

Tienen aquí las nociones topológicas sin las cuales es imposible ubicarse en nuestra experiencia y decir algo que no sea morderse la cola y confusión, aun en el caso de las plumas eminentes. Tomen por ejemplo ese artículo, por lo demás excelente en todos los puntos, de Jones sobre "Odio, culpa y temor", donde muestra la circularidad, que no es absoluta, entre estos términos. Les ruego lo estudien pluma en mano, pues lo veremos el año próximo —verán cuántas cosas se aclararían a condición de poner en primer término los principios que estamos articulando.

Retomemos esos principios a nivel de ese hombre del común con el que nos enfrentamos y tratemos de ver qué implican. Jones, por ejemplo, quizá expresó mejor que otros la coartada moral, que denominó *moralisches Entgegenkommen*, es decir, la complacencia de la exigencia moral. Muestra, en efecto, que muy a menudo no hay, en los deberes que el hombre se impone, más que el temor de los riesgos a asumir si no se los impusiese. Hay que llamar a las cosas por su nombre y no es porque se lo coloca ahí, detrás de un triple velo analítico, que no es esto lo que eso quiere decir —lo que el análisis articula es que, en el fondo, es más cómodo padecer la interdicción que exponerse a la castración.

Intentemos nuevamente lavarnos un poquito la sesera. Antes de profundizar la cuestión, lo cual a menudo es una manera de evitarla, ¿qué quiere decir que el superyó se produce, según Freud, en el momento en que declina el Edipo? Sin duda, desde entonces se ha adelantado algunos pasos, mostrando que había uno, nacido antes, dice Melanie Klein, como represalia de las pulsiones sádicas, aunque nadie sea capaz de justificar que sea siempre el mismo superyó. Pero atengámonos al superyó edípico. Que nazca cuando declina el Edipo quiere decir que el sujeto incorpora su instancia.

Esto debería ponernos en la pista. En un artículo célebre que se llama "Duelo y melancolía", Freud dice también que el trabajo del duelo se aplica a un objeto incorporado, a un objeto al cual, por una u otra razón, uno no le desea demasiado el bien. Ese ser amado al que damos tanta importancia en nuestro duelo, no sólo lo alabamos, aunque más no fuese a causa de esa porquería que nos hizo al dejarnos. Entonces, si incorporamos al padre para ser tan malvados con nosotros mismos, es quizás porque tenemos muchos reproches que hacerle a ese padre.

Aquí las distinciones que les introduje en los años precedentes pueden servirles. La castración, la privación y la frustración son cosas diferentes. Si la frustración es el asunto propio de la madre simbólica, el responsable de la castración, si se lee a Freud, es el padre real, y a nivel de la privación, es el padre imaginario. Intentemos ver bien la función de cada una de estas piezas en el declinar del Edipo y en la formación del superyó. Quizá esto nos aporte alguna claridad y no tengamos la impresión de tocar dos líneas escritas sobre el mismo pentagrama, cuando tomemos en cuenta, por un lado, el padre como castrador y, por otro, el padre como origen del superyó. Esta distinción es esencial en todo lo que Freud articuló y, en primer término, acerca de la castración, cuando comenzó a deletrearla, por un fenómeno que verdaderamente deja estupefacto, pues esto ni siquiera había sido esbozado nunca antes.

El padre real, nos dice Freud, es castrador. ¿En qué? Por su presencia de padre real, como efectivamente necesitando el personaje ante el cual el niño está en rivalidad con él, la madre. Sea o no así en la experiencia, en la teoría eso no tiene duda alguna —el padre real es promovido como el Gran Jodedor— y no ante el Eterno, créanme, que ni siquiera está allí para llevar la cuenta. Pero, ¿ese padre real y mítico no se borra al declinar el Edipo tras ese que el niño, a esa edad sin embargo avanzada de cinco años, puede muy bien haber ya descubierto? —a saber, el padre imaginario, el padre que a él, el chiquillo, le hizo tanto mal.

¿Acaso no es esto lo que los teóricos de la experiencia analítica deletrean balbuceando? ¿Y no es allí donde reside el matiz? ¿Acaso no es alrededor de la experiencia de la privación que realiza el niño pequeño —no tanto porque es pequeño sino porque es hombre—, no es acaso alrededor de lo que para él es privación, que se fomenta y se forja el duelo del padre imaginario? —es decir, de un padre que fuese verdaderamente alguien. El perpetuo reproche que nace entonces, de manera más o menos definitiva y bien formada según los casos, sigue siendo fundamental en la estructura del sujeto. Ese padre imaginario, es él, y no el padre real, el fundamento de la imagen providencial de Dios. Y la función del superyó, en último término, en su perspectiva última, es odio de Dios, reproche a Dios por haber hecho tan mal las cosas.

Tal es, creo, la verdadera estructura de la articulación del complejo de Edipo. Si la reparten de este modo, les resultarán muchos más claros los rodeos, las vacilaciones, los titubeos de los autores para explicarse sus accidentes y sus detalles. En particular, y nunca de otro modo, podrán ver con esta clave lo que Jones quiere decir verdaderamente cuando habla de la relación entre temor y culpa con respecto a la génesis del superyó.

3

Para retomar, digamos que pluguiere al cielo que el drama sucediese en el nivel sangrante de la castración y que el pobre hombrecito inundase con su sangre, como Cronos Urano, el mundo entero.

Todos saben que esa castración está ahí en el horizonte y, obviamente, no se produce nunca en ningún lado. Lo que se efectúa está relacionado con el hecho de que de ese órgano, de ese significante, el hombrecito es un soporte más vale pobretón y que aparece ante todo más bien privado de él. Aquí podemos entrever la comunidad de su suerte con lo que experimenta la niña, quien se inscribe igualmente de modo mucho más claro en esta perspectiva.

Se trata de ese vuelco en que el sujeto se percata, muy simplemente, todos lo saben, de que su padre es un idiota o un ladrón según los casos, o simplemente un pobre tipo u ordinariamente un vejestorio, como en el caso de Freud. Vejestorio sin duda simpático y muy bueno, pero que debió comunicar muy a su pesar, como todos los padres, las conmociones grupales de lo que se llama las antinomias del capitalismo —dejó Friburgo donde ya no tenía nada que hacer, para instalarse en Viena y ésta es una cosa que no pasa desapercibida para la mente de un niño, aun cuando tenga tres años. Y precisamente porque Freud amaba a su padre le fue necesario volver a darle una estatura, hasta darle esa talla de gigante de la horda primitiva.

Esto no es lo que resuelve las cuestiones de fondo, no es la cuestión esencial, como nos lo muestra la historia de Edipo. Si Edipo es un hom-

bre completo, si Edipo no tiene complejo de Edipo, es porque en su historia no hay padre para nada. Quien le sirvió de padre es su padre adoptivo. Y todos estamos aún en ese punto, mis queridos amigos, porque después de todo, *pater is est quem justae nuptiae demonstrant*, lo que equivale a decir que el padre es el que nos reconoció. Estamos fundamentalmente en el mismo punto que Edipo, aunque no lo sepamos. En cuanto al padre que Edipo conoció, él no es, precisamente, como lo indica el mito de Freud, más que el padre una vez muerto.

Aquí está también, como se los indiqué cien veces, la función del padre. La única función del padre, en nuestra articulación, es ser un mito, siempre y únicamente el Nombre-del-Padre, es decir, nada más que el padre muerto, como Freud nos lo explica en *Tótem y tabú*. Pero, obviamente, para que esto sea plenamente desarrollado es necesario que la aventura humana, aunque más no fuese en su esbozo, haya sido llevada hasta su término, a saber, que la zona en la que avanza Edipo después de haberse desgarrado los ojos haya sido explorada.

El hombre hace siempre la experiencia de su deseo por algún franqueamiento del límite, benéfico. Otros antes que yo lo articularon. Es todo el sentido de lo que Jones produce cuando habla de *afánisis*, ligada a ese riesgo mayor que es muy simplemente no desear. El deseo de Edipo es saber la clave del deseo.

Cuando les digo que el deseo del hombre es el deseo del Otro, surge en mi mente algo que canta Paul Eluard como *el duro deseo de durar*. No es otra cosa sino el deseo de desear.

Para el hombre del común, en la medida en que el duelo del Edipo está en el origen del superyó, el doble límite, de la muerte real arriesgada a la muerte preferida, asumida, al ser-para-la-muerte, sólo se le presenta bajo un velo. Ese velo se llama en Jones el odio. Pueden captar aquí por qué en la ambivalencia del amor y del odio todo autor psicoanalítico consciente, si puedo decirlo, sitúa el término último de la realidad psíquica con la que nos enfrentamos.

El límite exterior que es el que retiene al hombre en el servicio del bien, es el *primum vivere*. Es el temor, como se nos dice, pero ven ustedes cuán superficial es su incidencia.

Entre ambos, yace para el hombre del común el ejercicio de su culpa, reflejo de su odio por el creador cualquiera sea éste —pues el hombre es creacionista— que lo hizo una criatura tan débil y tan insuficiente.

Estas pamplinas nada son para el héroe, para quien efectivamente avanzó en esa zona, para Edipo que llega hasta el *mè phýnai* del verdadero ser-para-la-muerte, a su maldición consentida, a los esponsables con el anonadamiento, considerado como el término de su anhelo. No hay aquí otra cosa más que la verdadera e invisible desaparición que es la suya. La entrada en esa zona está constituida para él por la renuncia a los bienes y al poder en los que consiste la punición, que no es tal. Si se arranca al mundo por el acto que consiste en enceguecerse, es porque sólo quien escapa a las apariencias puede llegar a la verdad. Los antiguos lo sabían —el gran Homero era ciego, Tiresias también.

Entre los dos se juega para Edipo el reino absoluto de su deseo, lo que está subrayado suficientemente por el hecho de que se nos lo muestra irreductible hasta el término, exigiendo todo, no habiendo renunciado a nada, absolutamente irreconciliado.

De esta topología, que es en esta ocasión la topología trágica, les mostré su envés y su irrisión, porque es ilusoria, con ese pobre Lear que no entiende nada de ella y que hace resonar el océano y el mundo por haber, él, querido entrar en esa misma región de manera benéfica, con el acuerdo de todos. Se nos presenta al final, siempre no comprendiendo nada y teniendo, muerta en sus brazos, a aquella que es el objeto, obviamente desconocido para él, de su amor.

Esta región así definida nos permite plantear los límites que iluminan cierto número de problemas que nuestra teoría y nuestra experiencia plantean. La interiorización de la Ley, no cesamos de decirlo, nada tiene que ver con la Ley. Todavía habría que saber por qué. Es posible que el superyó sirva de apoyo a la conciencia moral, pero todos saben bien que nada tiene que ver con ella en lo que concierne a sus exigencias más obligatorias. Lo que exige no tiene nada que ver con aquello que tendríamos derecho a hacer la regla universal de nuestra acción, es el abc de la verdad analítica. Pero no basta constatarla, hay que dar razón de ella.

Pienso que el esquema que les propongo es capaz de hacerlo y que si se aferran firmemente a él encontrarán un medio para no perderse en este dédalo.

La próxima vez, esbozaré la vía hacia la cual todo esto está dirigido —una aprehensión más segura de la catarsis y de las consecuencias de la relación del hombre con el deseo.

29 DE JUNIO DE 1960

XXIV

LAS PARADOJAS DE LA ETICA
o
¿Has actuado en conformidad con tu deseo?

La dimensión cómica.
Apólogo de la caja registradora.
El deseo y la culpa.
Ceder sobre su deseo.
La religión, la ciencia y el deseo.

Estamos pues en nuestra última reunión.

Para concluir, les propondré hoy cierto número de observaciones, algunas conclusivas, otras de experiencia, sugestivas. No se asombrarán por ello, pues aún no hemos clausurado nuestro discurso y no es fácil encontrar un registro medio cuando se trata de terminar sobre un tema relativamente excéntrico. Digamos que hoy les traigo un *mixed grill.*

1

La ética consiste esencialmente —siempre hay que volver a partir de las definiciones— en un juicio sobre nuestra acción, haciendo la salvedad de que sólo tiene alcance en la medida en que la acción implicada en ella también entrañe o supuestamente entrañe un juicio, incluso implícito. La presencia del juicio de los dos lados es esencial a la estructura.

Si hay una ética del psicoanálisis —la pregunta se formula—, es en la medida en que de alguna manera, por mínima que sea, el análisis aporta algo que se plantea como medida de nuestra acción —o simple-

mente lo pretende. En una primera inspección puede surgir la idea de que nos propone como medida de nuestra acción un retorno a nuestros instintos. Este es un momento perimido ya desde hace mucho tiempo, pero quizá hay aún algunos por aquí y por allá a quienes esto puede darles miedo —incluso escuché a alguien en una *sociedad* filosófica, aportarme objeciones de esta especie, que me parecían desvanecidas desde hace unos cuarenta años. Pero, a decir verdad, todo el mundo está ahora bastante reasegurado sobre este tema, a nadie se le ocurre temer una degradación de esta especie como consecuencia del análisis.

Les mostré a menudo que, si me permiten decirlo, construyendo los instintos, haciendo de ellos la ley natural de la realización de la armonía, el psicoanálisis adquiere el cariz de una coartada bastante inquietante, de una jactancia moralizante, de un *bluff,* cuyos peligros no podrían dejar de mostrarse demasiado. Para ustedes es un lugar común, en el que por lo tanto no me detendré más.

Para atenernos a lo que puede decirse en un primer paso, que todos saben desde hace tiempo y que es lo que hay en lo más modesto de nuestra práctica, digamos que el psicoanálisis procede por un retorno a la acción. Esto por sí solo justifica que estemos en la dimensión moral. La hipótesis freudiana del inconsciente supone que la acción del hombre, ya sea ésta sana o enferma, normal o mórbida, tiene un sentido oculto al que se puede llegar. En esta dimensión, se concibe de entrada la noción de una catarsis que es purificación, decantación, aislamiento de planos.

Este no es un descubrimiento, me parece, sino la posición mínima, que felizmente me parece no está demasiado oscurecida en la noción común que se puede tener del análisis —existe lo que sucede a nivel de lo vivido en sentido más profundo, que guía a lo vivido, al que se puede acceder y las cosas no deben ser las mismas cuando las dos capas están separadas.

Esto no va demasiado lejos —es la forma embrionaria de un antiguo *gnôthi seautón* [conócete a ti mismo], con un acento particular evidentemente, que coincide con una forma excesivamente general de todo progreso que se puede llamar interior. Pero esto basta ya para poner en su lugar la abrupta diferencia aportada, si no por la experiencia analítica, en todo caso por el pensamiento freudiano, en la que tanto insistí este año.

¿En qué consiste? Se mide con la respuesta dada a la pregunta que se hace la gente común y a la que respondemos de manera más o menos di-

recta —una vez hecho este asunto, una vez operado ese retorno al sentido, una vez liberado el sentido profundo, es decir, simplemente separado por una catarsis en el sentido de decantación, ¿todo camina solo? Y para poner los puntos sobre las íes —¿no hay algo más que benevolencia?

Esto nos lleva a la pregunta más vieja. Un tal Mencio —ése es el nombre que le dieron los jesuitas— nos dice que ella se juzga de la siguiente manera —la benevolencia es en el origen natural al hombre, es como una montaña cubierta de árboles. Pero, los habitantes de los alrededores comienzan a cortar los árboles. La acción benéfica de la noche trae un nuevo florecimiento de los retoños, pero a la mañana, los rebaños llegan, los devoran y, finalmente, la montaña es una superficie lisa, en la que nada brota.

Ven que el problema no data de ayer. Esa benevolencia está tan poco asegurada para nosotros por la experiencia que partimos, nosotros, de lo que se llama púdicamente la reacción terapéutica negativa y que, de un modo realzado por su generalidad literaria, llamé la última vez la maldición asumida, consentida, del *mè phýnai* de Edipo. Esto deja íntegro el problema de todo lo que se decide más allá del retorno al sentido.

Les invité este año a entrar en una experiencia mental, *experimentum mentis* como dice Galileo —contrariamente a lo que creen, él tenía mucho más experiencia mental que de laboratorio, y en todo caso, ciertamente no habría dado sin esto el paso decisivo. El *experimentum mentis* que les propuse aquí a lo largo de todo el año, está en continuidad con aquello a lo que nos incita nuestra experiencia cuando, en lugar de reducirla a un denominador común, a una común medida, en lugar de hacerla encajar en las gavetas ya establecidas, intentamos articularla en su topología, en su estructura propia. Consistió en tomar lo que llamé la perspectiva del Juicio Final, quiero decir en elegir como patrón de medida de la revisión de la ética a la que nos lleva el psicoanálisis, la relación de la acción con el deseo que la habita.

Para hacérselos entender, me apoyé en la tragedia, referencia que no es evitable, como lo prueba el hecho de que Freud, desde sus primeros pasos, debió tomarla. La ética del análisis no es una especulación que recae sobre la ordenanza, sobre la disposición, de lo que se llama el servicio de los bienes. Implica, hablando estrictamente, la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida.

En la dimensión trágica se inscriben las acciones y se requiere que

nos ubiquemos en lo tocante a los valores. También se inscribe además en la dimensión cómica, y cuando comencé a hablarles de las formaciones del inconsciente, como saben, lo que tenía en el horizonte era lo cómico.

Digamos en una primera aproximación que la relación de la acción con el deseo que la habita en la dimensión trágica se ejerce en el sentido de un triunfo de la muerte . Les enseñé a rectificar —triunfo del ser-para-la-muerte, formulado en el *mè phýnai* de Edipo, donde figura ese *mè*, la negación idéntica a la entrada del sujeto sobre el soporte del significante. Es el carácter fundamental de toda acción trágica.

En la dimensión cómica, en una primera aproximación, se trata si no del triunfo, al menos del juego fútil, irrisorio de la visión. Por poco que haya podido hasta el presente abordar ante ustedes lo cómico, pudieron ver que se trata también de la relación de la acción con el deseo y de su fracaso fundamental en alcanzarlo.

La dimensión cómica está creada por la presencia en su centro de un significante oculto, pero que en la comedia antigua, está ahí en persona —el falo. Poco importa que en lo que sigue se nos lo escamotee, hay que recordar simplemente que en la comedia, lo que nos satisface, nos hace reír, nos la hace apreciar en su plena dimensión humana , no exceptuando tampoco al inconsciente, no es tanto el triunfo de la vida como su escape, el hecho de que la vida se desliza, se hurta, huye, escapa a todas las barreras que se le oponen y, precisamente, a las más esenciales, las que están constituidas por la instancia del significante.

El falo no es sino un significante, el significante de esa escapada. La vida pasa, triunfa de todos modos, pase lo que pase. Cuando el héroe cómico tropieza, se ve en apuros, pues bien, el pequeño buen hombre empero todavía vive.

Lo patético de esta dimensión es, lo ven, exactamente lo opuesto, la contrapartida de lo trágico. No son incompatibles, porque lo tragicómico existe. Aquí yace la experiencia de la acción humana y, porque sabemos reconocer mejor que quienes nos precedieron la naturaleza del deseo que está en el núcleo de esta experiencia, una revisión ética es posible, un juicio ético es posible, que representa esta pregunta con su valor de Juicio Final —¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita? Esta es una pregunta que no es fácil sostener. Pretendo que nunca fue formulada en otra parte con esta pureza y que sólo puede serlo en el contexto analítico.

A ese polo del deseo se opone la ética tradicional —no, obviamente,

en su conjunto, pues nada es nuevo y todo lo es, en la articulación humana. Esto es lo que quise que apreciasen tomando en una tragedia el ejemplo de la antítesis del héroe trágico, que, como antítesis, no deja por ello de participar de cierto carácter heroico —es Creonte. Alrededor de este soporte, les hablé del servicio de los bienes, que es la posición ética tradicional. Degradación del deseo, modestia, temperamento —esa vía mediana que vemos articulada tan notablemente en Aristóteles, se trata de saber de dónde toma ella su medida y si su medida puede ser fundada.

Un examen atento muestra que su medida está siempre marcada profundamente de ambigüedad. A fin de cuentas, el orden de las cosas sobre las que pretende fundarse es el orden de un poder, un poder humano, demasiado humano. No somos nosotros quienes lo decimos, pero es claro que ni siquiera puede dar tres pasos para articularse sin dibujar la circunvalación del lugar donde, para nosotros, se desencadenan los significantes y donde, para Aristóteles, reina el capricho de los dioses, en la medida en que a ese nivel dioses y bestias se reúnen para significar el mundo de lo impensable.

¿Los dioses? Ciertamente, no se trata del primer motor, sino de los dioses de la mitología. Sabemos, en lo que a nosotros respecta, reducir ese desencadenamiento del significante, pero no por haber colocado casi enteramente nuestro juego en el Nombre-del-Padre está simplificada la cuestión. La moral de Aristóteles —examínenla en detalle, vale la pena— se funda enteramente en un orden sin duda concertado, ideal, pero que responde sin embargo a la política de su tiempo, a la estructura de la ciudad. Su moral es una moral del amo, realizada para las virtudes del amo y vinculada con un orden de los poderes. El orden de los poderes para nada debe despreciarse —no son estos comentarios anarquistas—, simplemente hay que saber su límite en el campo que se ofrece a nuestra investigación.

En lo concerniente a aquello de lo que se trata, a saber, lo que se relaciona con el deseo, con sus arreos y su desasosiego*, la posición del poder, cualquiera sea, en toda circunstancia, en toda incidencia, histórica o no, siempre fue la misma.

¿Qué proclama Alejandro llegando a Persépolis al igual que Hitler llegando a París? Poco importa el preámbulo —*He venido a liberarlos*

* Lacan juega aquí con los términos *arroi* y *désarroi*. *Arroi* es un término antiguo que significa el aparato o equipaje que acompaña a un personaje. *Désarroi*, derivado del anterior, significa poner en desorden y luego adquirió el sentido de desasosiego. [T.]

de esto o de aquello. Lo esencial es lo siguiente —*Continúen trabajando. Que el trabajo no se detenga*. Lo que quiere decir —*Que quede bien claro que en caso alguno es una ocasión para manifestar el más mínimo deseo*.

La moral del poder, del servicio de los bienes, es —*En cuanto a los deseos, pueden ustedes esperar sentados. Que esperen*.

2

Vale la pena recordar aquí la línea de demarcación en relación a la cual se plantea para nosotros la cuestión ética y que marca asimismo un término esencial en la articulación de la filosofía.

Kant —pues de él se trata— nos hace el mayor servicio al plantear el límite topológico que distingue el fenómeno moral, quiero decir el campo que interesa al juicio moral como tal. Oposición categórica límite, puramente ideal sin duda, pero es esencial que alguien la haya articulado un día purificándola —catarsis— de todo interés, *pathologisches*, lo que no quiere decir intereses vinculados con la patología mental, sino simplemente intereses humanos, sensibles, vitales. Para que se trate del campo que puede ser valorizado como propiamente ético, es necesario que por algún rodeo para nada estemos interesados en él.

Allí se dio un paso. La moral tradicional se instalaba en lo que se debía hacer *en la medida de lo posible*, como se dice, y como se está bien obligado a decir. Lo que hay que desenmascarar es el punto pivote por el que ella se sitúa de este modo —no es otra cosa sino lo imposible, donde reconocemos la topología de nuestro deseo. Kant nos da el franqueamiento cuando plantea que el imperativo moral no se preocupa por lo que se puede o no se puede. El testimonio de la obligación, en la medida en que ella nos impone la necesidad de una razón práctica, es un *tú debes* incondicional. Este campo adquiere su alcance precisamente del vacío en que lo deja, al aplicarla en todo su rigor, la definición kantiana.

Ahora bien, ese lugar, podemos, nosotros analistas, reconocer que es el lugar ocupado por el deseo. La inversión que entraña nuestra experiencia pone en su lugar en el centro una medida inconmensurable, una medida infinita, que se llama el deseo. Les mostré cómo al *tú debes* de Kant, se sustituye fácilmente el fantasma sadiano del goce erigido en imperativo —puro fantasma seguramente, y casi irrisorio, pero que en

modo alguno excluye la posibilidad de su erección en una ley universal.

Detengámonos aquí para ver qué queda en el horizonte. Si Kant sólo hubiese designado ese punto crucial, todo estaría bien, pero se ve también a qué lleva el horizonte de la razón práctica —al respeto y la admiración que le inspiran el cielo estrellado arriba nuestro y la ley moral adentro. Uno puede preguntarse por qué. El respeto y la admiración sugieren una relación personal. Es justamente ahí donde todo subsiste en Kant, aunque desmistificado —y donde las observaciones que les propongo en lo concerniente al fundamento que nos da la experiencia analítica, de la dimensión del sujeto en el significante, son esenciales. Permítanme ilustrárselos rápidamente.

Kant pretende encontrar la prueba renovada de la inmortalidad del alma en el hecho de que nada aquí abajo podría satisfacer las exigencias de la acción moral. En la medida en que el alma habrá quedado con ganas le es necesaria una vida más allá, con el fin de que este acuerdo inacabado pueda, en algún lado, no se sabe dónde, encontrar su resolución.

¿Qué quiere decir esto? Ese respeto y esa admiración por los cielos estrellados ya eran frágiles en ese momento de la historia. ¿Subsistían aún en la época de Kant? ¿Y para nosotros, no nos parece más bien, al considerar ese vasto universo, que estamos en presencia de una vasta obra en construcción, de nebulosas diversas, con un rincón raro, el que habitamos, que se asemeja un poco, como siempre se lo mostró, a un reloj abandonado en un rincón? Al margen de esto, es muy simple ver si hay alguien, si le damos su sentido a lo que allí puede constituir una presencia —y el único sentido articulable con esa presencia divina es el que nos sirve como criterio del sujeto, a saber, la dimensión del significante.

Los filósofos pueden muy bien especular sobre ese Ser cuyo acto y el conocimiento se confunden, la tradición religiosa no se engaña al respecto —sólo tiene derecho al reconocimiento de una o varias personas divinas lo que puede articularse en una revelación. Para nosotros, una única cosa podría hacer que los cielos estén habitados por una persona trascendente, el que nos apareciese allí su señal. ¿Qué señal? No la que define la teoría de la comunicación, que se pasa el tiempo contándonos que se puede interpretar en términos de signos los rayos avisadores que se transportan a través del espacio. La distancia crea aquí espejismos porque eso nos llega desde muy lejos, se cree que son mensajes que recibimos de los astros a unos trescientos años luz, pero no son más mensajes

que cuando miramos esta botella. Sería un mensaje si, a alguna explosión de estrella que sucede a miríadas de distancia, le correspondiese algo que se inscribiese en algún lado en el Gran Libro —en otros términos, algo que hiciese, de lo que pasa, una realidad. Algunos de ustedes vieron recientemente un filme que no me gustó del todo, pero con el tiempo reveo mi impresión, pues hay buenos detalles. Es el filme de Jules Dassin, *Nunca en domingo*. El personaje que nos es presentado como maravillosamente ligado a la inmediatez de los sentimientos pretendidamente primitivos, en un barcito del Pireo, se pone a romperle las narices a quienes lo rodean por no haber hablado convenientemente, es decir, según sus normas morales. En otros momentos, toma una copa para marcar el exceso de su entusiasmo y de su satisfacción y la estrella contra el suelo. Cada vez que se produce uno de estos estrépitos, vemos que la caja registradora se agita frenéticamente. Encuentro esto muy bello e incluso genial. Esa caja define muy bien la estructura con la que nos las vemos.

Lo que hace que pueda haber deseo humano, que ese campo exista, es la suposición de que todo lo que sucede de real es contabilizado en algún lado.

Kant pudo reducir a su pureza la esencia del campo moral, queda en su punto central que es necesario que haya en algún lado lugar para la contabilización. El horizonte de su inmortalidad del alma no significa más que esto. No hemos estado suficientemente jorobados por el deseo en esta tierra, es necesario que una parte de la eternidad se dedique a hacer las cuentas de todo esto. En esos fantasmas sólo se proyecta la relación estructural que intenté escribir en el grafo con la línea del significante. En la medida en que el sujeto se sitúa y se constituye en relación al significante se produce en él esa ruptura, esa división, esa ambivalencia, a nivel de la cual se ubica la tensión del deseo.

El filme al que recién aludí y en el cual, sólo me enteré después, actúa el director mismo —Dassin desempeña el papel del americano—, nos presenta un modelo muy lindo, curioso, de algo que puede expresarse de este modo desde el punto de vista estructural. El personaje que actúa en posición satírica, ofrecido a la irrisión, Dassin señaladamente, en tanto que el americano se encuentra, en tanto que *producer*, en tanto que concibe el filme, en una posición más americana que aquellos a los que entrega la irrisión, a saber los americanos.

Entiéndanme bien. Está ahí para proceder a la reeducación, incluso la salvación, de una amable joven pública, y la ironía del libretista

nos lo muestra en la posición de encontrarse, en la realización de esta obra pía, a la paga del que se puede llamar aquí el Gran Amo del burdel. Se nos señala suficientemente su sentido profundo, metiéndonos ante los ojos un enorme par de anteojos negros —es aquel cuyo rostro, con razón, nadie ve nunca. Obviamente, en el momento en que la joven descubre que ese personaje que es su enemigo jurado, es quien paga los gastos de la fiesta, echa al alma bella del americano en cuestión, quien, tras haber concebido las mayores esperanzas, termina avergonzado.

Si hay en este simbolismo alguna dimensión de crítica social, a saber, que detrás del burdel, si puedo decirlo, no son más que las fuerzas del orden las que se disimulan, hay sin duda cierta ingenuidad al hacernos esperar, al final del libreto, que bastaría con la supresión del burdel para resolver la cuestión de las relaciones entre la virtud y el deseo. Perpetuamente en este filme circula esa ambigüedad verdaderamente de fines del siglo pasado, que consiste en considerar a la Antigüedad como el campo del deseo libre. Es estar todavía en la época de Pierre Louÿs creer que desde otra parte que desde su posición, la amable puta ateniense pueda concentrar en ella todo el ardor de los espejismos en el centro de los que se encuentra. Para decirlo todo, Dassin no tiene que confundir lo efusivo que tiene la vista de esa amable silueta, con un retorno a la moral aristotélica, cuya lección detallada felizmente no nos da aquí.

Volvamos a nuestra vía. Esto nos muestra que en el horizonte de la culpa, en la medida en que ella ocupa el campo del deseo, están las cadenas de la contabilidad permanente y esto, independientemente de cualquier articulación particular que pueda darse de ella.

Una parte del mundo está orientada resueltamente en el servicio de los bienes, rechazando todo lo que concierne a la relación del hombre con el deseo —es lo que se llama la perspectiva postrevolucionaria. La única cosa que puede decirse, es que nadie parece darse cuenta de que al formular así las cosas, no se hace más que perpetuar la tradición eterna del poder —*Continúen trabajando, y en cuanto al deseo, esperen sentados*. Pero poco importa. En esa tradición, el horizonte comunista no se distingue del de Creonte, del de la ciudad, del que reparte amigos y enemigos en función del bien de la ciudad, más que al suponer, lo cual en efecto no es poco, que el campo de los bienes, al servicio de los cuales debemos colocarnos, pueda englobar en cierto momento todo el universo.

En otros términos, esta operación sólo se justifica si tenemos como horizonte el Estado universal. Nada, no obstante, nos dice que en ese

límite el problema se desvanezca, pues subsiste en la conciencia de quienes viven en esta perspectiva. O bien dan a entender que desaparecerán los valores propiamente estatales del Estado, a saber, la organización y la policía, o bien introducen un término como el de Estado universal concreto, el cual no quiere decir otra cosa más que el suponer que las cosas cambiarán a nivel molecular, a nivel de la relación que constituye la posición del hombre ante los bienes, en la medida en que, hasta el presente, su deseo no está en ellos.

Suceda lo que suceda desde esta perspectiva, nada cambió estructuralmente. Su signo es que, aunque la presencia divina de modo ortodoxo esté ausente allí, la contabilidad ciertamente no lo está y que a ese inexhaustible que necesita para Kant la inmortalidad del alma, se le sustituye la noción lisa y llanamente articulada como tal, de culpa objetiva. Desde el punto de vista estructural, en todo caso, nada está resuelto.

Pienso haber realizado ahora suficientemente el recorrido de la oposición del centro deseante con el servicio de los bienes. Lleguemos entonces al meollo del tema.

3

Avanzo ante ustedes estas proposiciones a título experimental. Formulémoslas a modo de paradojas. Veamos qué producen en los oídos de los analistas.

Propongo que de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo.

Esta proposición, aceptable o no en tal o cual ética, expresa bastante bien lo que constatamos en nuestra experiencia. En último término, aquello de lo cual el sujeto se siente efectivamente culpable cuando tiene culpa, de modo aceptable o no para el director de conciencia, es siempre, en su raíz, de haber cedido en su deseo.

Avancemos más. A menudo, cedió en su deseo por el buen motivo e incluso por el mejor. Tampoco esto es para asombrarnos. Desde que la culpa existe, se pudo percibir desde hace mucho que la cuestión del buen motivo, de la buena intención, por constituir ciertas zonas de la experiencia histórica, por haber sido promovida a un primer plano de las discusiones de teología moral, digamos, en la época de Abelardo, no por ello dejó a la gente demasiado contenta. Siempre, en el hori-

zonte, se reproduce la misma cuestión. Y por eso precisamente los cristianos de la más común observancia nunca están muy tranquilos. Pues, si hay que hacer las cosas por el bien, en la práctica lisa y llanamente uno tiene que preguntarse por el bien de quién. A partir de aquí las cosas no caminan solas.

Hacer las cosas en nombre del bien y, más aun, en nombre del bien del otro, esto es lo que está muy lejos de ponernos al abrigo, no sólo de la culpa, sino de toda suerte de catástrofes interiores. En particular, esto no nos pone ciertamente al abrigo de la neurosis y sus consecuencias. Si el análisis tiene un sentido, el deseo no es más que lo que sostiene el tema inconsciente, la articulación propia de lo que nos hace arraigarnos en un destino particular, el cual exige con insistencia que la deuda sea pagada y vuelve, retorna, nos remite siempre a cierto surco, al surco de lo que es propiamente nuestro asunto.

Opuse la última vez el héroe al hombre común y alguien se ofendió por ello. No los distingo como dos especies humanas —en cada uno de nosotros, existe la vía trazada para un héroe y justamente la realiza como hombre común.

Los campos que les tracé la última vez —el círculo interno que llamé con el nombre de ser-para-la-muerte, en el medio de los deseos, la renuncia a la entrada del círculo externo— no se oponen al triple campo del odio, de la culpa y del temor como a lo que aquí sería el hombre común y aquí el héroe. Para nada es así. Esa forma general está lisa y llanamente trazada por la estructura en y para el hombre común y es, precisamente, en la medida en que el héroe se guía en ella correctamente, pasa por todas las pasiones en las que se enreda el hombre común, con una salvedad, que en él, ellas son puras y que se sostiene en ellas enteramente.

Alguien bautizó aquí la topología que les dibujé este año, con una expresión bastante feliz aunque no carente de una nota humorística, la zona de *el-entre-dos-muertes*. Vuestras vacaciones os permitirán decir si su rigor os parece efectivamente eficaz. Les ruego que retornemos a ella. Volverán a ver en Sófocles la danza de la que se trata entre Creonte y Antígona. Es claro que el héroe, en la medida en que su presencia en esa zona indica que algo está definido y liberado, arrastra a ella a su pareja. Al final de *Antígona*, Creonte habla entonces lisa y llanamente de sí mismo como de un muerto entre los vivos, en la medida en que perdió todos sus bienes en ese asunto. A través del acto trágico el héroe libera a su adversario mismo.

No cabe limitar la exploración de ese campo tan sólo a Antígona. Tomen *Filoctetes*, aprenderán en ella muchas otras dimensiones, a saber, que un héroe no tiene necesidad de ser heroico para ser un héroe. Filoctetes es un pobre tipo. Partió lleno de ardor, entusiasmado, a morir por la patria en las orillas de Troya y ni siquiera lo quisieron para eso. Lo abandonaron en una isla porque olía demasiado mal. Pasó diez años consumiéndose de odio, y se deja embaucar como un bebé por el primer tipo que viene a buscarlo, Neoptólemo, un amable joven, y a fin de cuentas, irá sin embargo a las orillas de Troya, porque Hércules, *deus ex machina*, aparece para proponerle la solución de todos sus males. Ese *deus ex machina* no es poca cosa, pero todos saben desde hace mucho tiempo que sólo sirve de marco y de límite de la tragedia, que no debemos tenerlo más en cuenta que a los sostenes que circunscriben lo que sostiene el lugar de la escena.

¿Qué hace que Filoctetes sea un héroe? Nada más que lo siguiente: que adhiere encarnizadamente a su odio hasta el final, hasta que aparece el *deus ex machina* que está ahí como el telón. Esto nos descubre no sólo que es traicionado y que está desengañado acerca del hecho de que es traicionado, sino también que es impunemente traicionado. Esto nos es subrayado en la pieza por el hecho de que Neoptólemo, lleno de remordimientos por haber traicionado al héroe, en lo que se muestra como un alma noble, viene a hacer una amenda honorable y le devuelve ese arco que desempeña un papel tan esencial en la dimensión trágica de la pieza, en la medida en que está ahí como un sujeto del que se habla, al que uno se dirige. Es ésta una dimensión del héroe y con razón.

Lo que llamo *ceder en su deseo* se acompaña siempre en el destino del sujeto —lo observarán en cada caso, noten su dimensión— de alguna traición. O el sujeto traiciona su vía, se traiciona a sí mismo y él lo aprecia de este modo. O, más sencillamente, tolera que alguien con quien se consagró más o menos a algo haya traicionado su expectativa, no haya hecho respecto a él lo que entrañaba el pacto —el pacto cualquiera sea éste, fasto o nefasto, precario, a corto plazo, aun de revuelta, aun de fuga, poco importa.

Algo se juega alrededor de la traición cuando se la tolera, cuando, impulsado por la idea del bien —entiendo del bien de quien ha traicionado en ese momento—, se cede al punto de reducir sus propias pretensiones y decirse —Pues bien, ya que es así renunciemos a nuestra perspectiva, ninguno de los dos, pero sin duda tampoco yo, vale más, vol-

vamos a entrar en la vía ordinaria. Ahí, pueden estar seguros de que se encuentra la estructura que se llama *ceder en su deseo.*

Franqueado ese límite en el que les ligué en un único término el desprecio del otro y de sí mismo, ya no hay retorno. Puede tratarse de reparar, pero no de deshacer. ¿No es éste un hecho de experiencia que nos muestra que el psicoanálisis es capaz de proporcionarnos una brújula eficaz en el campo de la dirección ética?

Les articulé pues tres proposiciones.

La única cosa de la que se puede ser culpable es de haber cedido en su deseo.

Segundo, la definición del héroe —aquel que puede ser impunemente traicionado.

Tercero, esto no está al alcance de todo el mundo y es la diferencia entre el hombre común y el héroe, más misteriosa pues de lo que se cree. Para el hombre común, la traición, que se produce casi siempre, tiene como efecto el arrojarlo definitivamente al servicio de los bienes, pero con la condición de que nunca volverá a encontrar lo que lo orienta verdaderamente en ese servicio.

Finalmente, el campo de los bienes, naturalmente eso existe, no se trata de negarlos, pero invirtiendo la perspectiva les propongo lo siguiente, cuarta proposición —No hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo— en la medida en que el deseo lo hemos definido en otro lado como la metonimia de nuestro ser. El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significante, sino lo que corre por debajo de ella, que es hablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser— lo que en el acto es significado, pasa de un significante a otro en la cadena, bajo todas las significaciones.

Les expliqué la última vez en la metonimia del *comer el libro* que tomé sin duda por inspiración, pero que al examinarla más de cerca verán que es la metonimia más extrema, lo cual no nos asombra por parte de san Juan, aquel que colocó el Verbo al comienzo. De todos modos es una idea de escritor —era uno como hay pocos—, pero, en fin, comer el libro confronta lo que Freud imprudentemente nos dijo no es susceptible de sustitución y de desplazamiento, a saber, el hambre, con algo que más bien no está hecho para que se lo coma, es decir, un libro. Comer el libro, justo ahí palpamos qué quiere decir Freud cuando habla de la sublimación como de un cambio, no de objeto, sino de meta. Esto no se ve de inmediato.

El hambre de la que se trata, el hambre sublimada, cae en el intervalo entre ambos, porque no es el libro lo que nos llena el estómago. Cuando comí el libro, no devine sin embargo el libro, como tampoco devino carne el libro. El libro *me* deviene si me permiten decirlo. Pero para que esta operación pueda producirse —y ella se produce todos los días—, hace falta que yo pague algo. La diferencia, Freud la pesa en un rincón de *El malestar en la cultura.* Sublimen todo lo que quieran, hay que pagarlo con algo. Ese algo se llama el goce. Esa operación mística la pago con una libra de carne.

Este es el objeto, el bien, que se paga por la satisfacción del deseo. Y aquí es adonde quería traerlos para iluminar un poquito algo que es esencial y que no se ve suficientemente.

Aquí, en efecto, reside la operación religiosa, siempre tan interesante para ubicarnos. Lo que del bien es sacrificado por el deseo —y observarán que esto quiere decir lo mismo que lo que del deseo es perdido por el bien—, esa libra de carne, es justamente lo que la religión transforma en su oficio y se dedica a recuperar. Es el único rasgo común a todas las religiones, se extiende a toda la religión, a todo el sentido religioso.

No lo puedo desarrollar aquí más ampliamente, pero voy a darles dos aplicaciones tan expresivas como someras. Lo que es la carne ofrecida a Dios en el altar en el oficio religioso, el sacrificio animal u otro, se la manda la gente de la comunidad religiosa y, en general, el sacerdote muy simplemente —quiero decir que se la comen. Forma ejemplar, pero es igualmente tan verdadera a nivel del santo, cuya mira es efectivamente el acceso al deseo sublime, para nada forzosamente su deseo, pues el santo vive y paga por los otros. Lo esencial de su santidad consiste en lo siguiente, que consume el precio pagado bajo la forma del sufrimiento en dos puntos extremos —el punto clásico de las peores ironías realizadas sobre la mistificación religiosa, como la francachela de los sacerdotes detrás del altar y, asimismo, la última frontera del heroísmo religioso. Encontramos ahí el mismo proceso de recuperación.

En esto la gran obra religiosa se distingue de aquello de lo que se trata en una catarsis de naturaleza ética que reúne cosas en apariencia tan ajenas como el psicoanálisis y el espectáculo trágico de los griegos. Si encontramos ahí nuestro módulo, esto no deja de tener su razón. Catarsis tiene el sentido de purificación del deseo. Esa purificación sólo puede lograrse, como es claro simplemente al leer la frase de Aristó-

teles, en la medida en que se ha situado al menos el franqueamiento de sus límites, que se llaman el temor y la compasión.

En la medida en que el *épos* trágico no deja ignorar al espectador dónde está el polo del deseo, muestra que el acceso al deseo necesita franquear no sólo todo temor, sino toda compasión, que la voz del héroe no tiemble ante nada y muy especialmente ante el bien del otro; en la medida en que todo esto es experimentado en el desarrollo temporal de la historia, el sujeto sabe un poquito más que antes sobre lo más profundo de él mismo.

Eso dura lo que dura, para quien va al Teatro Francés o al Teatro de Atenas. Pero, en fin, si las fórmulas de Aristóteles significan algo, es esto. Se sabe que cuesta avanzar en cierta dirección y, Dios mío, si uno va en ella, se sabe por qué. Se puede incluso presentir que si no se tienen totalmente claras las cuentas con su deseo, es porque no se pudo hacer nada mejor, pues no es una vía en la que se pueda avanzar sin pagar nada.

El espectador es desengañado acerca de lo siguiente, que incluso para quien avanza hasta el extremo de su deseo, todo no es rosa. Pero es igualmente desengañado —y es lo esencial— sobre el valor de la prudencia que se opone a él, sobre el valor totalmente relativo de las razones benéficas, de las ligazones, de los intereses patológicos, como dice el Sr. Kant, que pueden retenerlo en esa vía arriesgada.

Les doy así, de la tragedia y de su efecto, una interpretación casi prosaica, y cualquiera sea la vivacidad de sus aristas, no estoy encantado por reducirla a un nivel que podría hacerles creer que lo que me parece esencial de la catarsis es pacificante. Puede no ser pacificante para todo el mundo. Pero es la manera más directa de conciliar lo que algunos percibieron como la faz moralizadora de la tragedia y el hecho de que la lección de la tragedia, en su esencia, no es para nada moral en el sentido común de la palabra.

Obviamente, toda catarsis no se reduce a algo, diría, tan exterior como una demostración topológica. Cuando se trata de las prácticas de aquellos que los griegos llaman *mainómenoi*, aquellos que se vuelven locos en el trance, en la experiencia religiosa, en la pasión o todo lo que quieran, el valor de la catarsis supone que el sujeto entre, de manera más o menos dirigida o más o menos salvaje, en la zona aquí descripta y su retorno entraña adquisiciones que se llamarán posesión —saben que Platón no vacila en tomarla en cuenta en los procedimientos catárticos— o como se quiera.

Hay ahí toda una gama, un abanico de posibilidades, cuyo catálogo demandaría un largo año.

Lo importante es saber dónde se ubica esto en el campo, ese mismo campo cuyos límites les marqué.

4

Una palabra de conclusión.

El campo que es el nuestro en la medida en que lo exploramos resulta ser de algún modo el objeto de una ciencia. ¿La ciencia del deseo, me dirán ustedes, entrará en el marco de las ciencias humanas?

Antes de dejarlos este año, quisiera tomar posición al respecto de una buena vez. No concibo que al paso con que se prepara ese marco, que será cuidado, se los aseguro, pueda constituir otra cosa más que un desconocimiento sistemático y de principio de todo lo que se trata en el asunto, a saber, de aquello de lo que aquí les hablo. Los programas que se diseñan como debiendo ser los de las ciencias humanas no tienen a mi parecer otra función más que la de ser una rama, sin duda ventajosa aunque accesoria, del servicio de los bienes, en otros términos, de los poderes más o menos inestables. Esto entraña, en todos los casos, un desconocimiento no menos sistemático de todos los fenómenos de violencia que muestran que la vía del advenimiento de los bienes en el mundo no anda sobre ruedas.

En otros términos, según la fórmula de uno de los raros hombres políticos que haya funcionado a la cabeza de Francia, nombré a Mazarino, la política es la política, pero el amor sigue siendo el amor.

En lo tocante a lo que puede situarse como ciencia en ese lugar que designo como el del deseo ¿qué puede ser ella? Pues bien, no tienen que buscar demasiado lejos. Lo que en realidad como ciencia ocupa actualmente el lugar del deseo, es muy simplemente lo que se llama por lo común la ciencia, la que por ahora ven cabalgar tan alegremente y realizar toda suerte de conquistas denominadas físicas.

Creo que a lo largo de este período histórico, el deseo del hombre largamente sondeado, anestesiado, adormecido por los moralistas, domesticado por los educadores, traicionado por las academias, se refugió, se reprimió muy sencillamente, en la pasión más sutil y también la más ciega, como nos lo muestra la historia de Edipo, la pasión del sa-

ber. Es ella quien está marcando un paso que aún no ha dicho su última palabra.

Uno de los rasgos más entretenidos de la historia de las ciencias es la propaganda que los científicos y los alquimistas hicieron ante los poderes, en la época en que comenzaban a volar un poco, diciéndoles —*Dénnos dinero, ustedes no se dan cuenta, si nos dan un poco de dinero, cuántas máquinas, cuántas cosas y máquinas pondríamos a vuestro servicio.* ¿Cómo pudieron los poderes dejarse agarrar? La respuesta a este problema debe buscarse del lado del desmoronamiento de la sabiduría. Es un hecho que se dejaron agarrar, que la ciencia obtuvo créditos, gracias a los cuales tenemos actualmente esta venganza encima. Cosa fascinante, pero que para quienes están en el punto más avanzado de la ciencia no deja de acompañarse de la viva conciencia de que están al pie del muro del odio. Ellos mismos están sumergidos por el fluir más vacilante de una pesada culpabilidad. Pero esto no tiene ninguna importancia, porque, a decir verdad, esta aventura no es algo que los remordimientos del Sr. Oppenheimer pueda detener de un día para el otro. De todos modos, para el porvenir, ahí yace el secreto del problema del deseo.

La organización universal tiene que enfrentar el problema de saber qué hará con esa ciencia en la que se despliega manifiestamente algo cuya naturaleza le escapa. La ciencia, que ocupa el lugar del deseo, sólo puede ser una ciencia del deseo bajo la forma de un formidable punto de interrogación, y esto sin duda no deja de tener un motivo estructural. En otros términos, la ciencia es animada por algún misterioso deseo, pero ella, al igual que el inconsciente, tampoco sabe qué quiere decir ese deseo. El porvenir nos lo revelará y quizá del lado de aquellos que, por la gracia de Dios, comieron más recientemente el libro, quiero decir aquellos que no vacilaron en escribir con sus esfuerzos, incluso con su sangre, el libro de la ciencia occidental —no por ello deja de ser un libro comestible.

Les hablé recién de Mencio. Después de haber realizado estos comentarios que se equivocarían si creen optimistas acerca de la bondad del hombre, explica muy bien cómo sucede que aquello sobre lo que se es más ignorante es sobre las leyes en tanto que ellas vienen del cielo, las mismas leyes que las de Antígona. Su demostración es absolutamente rigurosa, pero es demasiado tarde para que se las diga aquí. Las leyes del cielo en cuestión son efectivamente las leyes del deseo.

Acerca de aquel que comió el libro y el misterio que sostiene, se

puede en efecto hacer la pregunta —¿es bueno, es malvado? Esta pregunta aparece ahora sin importancia. Lo importante no es saber si en el origen el hombre es bueno o malo, lo importante es saber qué dará el libro cuando haya sido totalmente comido.

6 DE JULIO DE 1960

NOTA INFORMATIVA

Fallecido el 9 de septiembre de 1981 en París, Jacques Lacan había previsto la continuación de la edición integral del *Seminario*, de acuerdo con los principios indicados en la nota y en el postfacio del primer volumen aparecido (*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, 1986) y que recordé en un opúsculo reciente (*Entretien sur le Séminaire avec François Ansermet*, Navarin, 1985).

La edición de libro VII contó con la colaboración del trabajo de la Sra. Judith Miller con respecto a las referencias griegas, especialmente las de Sófocles; el Sr. Franz Kaltenbeck verificó las citas alemanas, sobre todo freudianas; los profesores Quackelbeen, de la Universidad de Gante, y Rey-Flaud, de la Universidad de Montpellier, me procuraron respectivamente *El matrimonio perfecto* de Th. H. van de Velde y el texto reproducido de Arnaud Daniel; el Sr. François Wahl, de las Editions du Seuil, releyó el manuscrito; los doctores Danièle Silvestre y Patrick Valas, las Sras. Elisabeth Doisneau y Annie Staricky participaron en la corrección de las pruebas de galera. Les expreso aquí mi agradecimiento —así como le agradeceré por adelantado al lector que quiera colaborar con la revisión de un texto que es objeto de un trabajo permanente, enviándome sus comentarios a través del editor.

En esta edición se han efectuado algunas correcciones, en especial de términos griegos. Agradezco a los profesores Jean Bollack y Pierre Vidal-Naquet.

J.-A. M.

NOTA DE LOS EDITORES DE LA EDICION CASTELLANA

Por indicación de la profesora Diana Rabinovich, los términos en caracteres griegos han sido transliterados a caracteres latinos por el profesor Julio Balderrama.

LACAN

EL SEMINARIO

La Etica del Psicoanálisis

7

TEXTO ESTABLECIDO POR JACQUES-ALAIN MILLER

Conviene que nos detengamos en ese desfiladero, en ese paso estrecho, en el que Freud mismo se detiene y retrocede con un horror motivado.
Tú amarás a tu prójimo como a ti mismo –este mandamiento le parece inhumano.
¿No puede decirse que Sade nos enseña una tentativa de descubrir las leyes del espacio del prójimo como tal?– ese prójimo en tanto lo más cercano al que tenemos a veces, aunque más no sea para el acto del amor, que tomar en nuestros brazos. No hablo aquí de un amor ideal, sino del acto de hacer el amor.
Sabemos muy bien cómo las imágenes del yo pueden contrariar nuestra propulsión en ese espacio.
¿No tenemos algo que aprender acerca de las leyes de ese espacio, en la medida en que él nos engaña la captura imaginaria por la imagen del semejante, de aquel que avanza en él en un discurso más que atroz?

(Del Capítulo XV)

ISBN 950-12-3977-2

